

# عالم الفكر

العدد الأول - أبريل - مايو - يونيو ١٩٧٢

المجلد الثالث

- ١ الفولكلور والميثولوجيا
- ٢ المأثورات الشعبية والعالم المعاصر
- ٣ التكرات الشعبي
- ٤ القصص الشعبي
- ٥ أصول البنيوية





General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)

مستشار التحرير : أحمد مشاري العدواني

مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد

# عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت \* ابريل - مايو - يونيو - ١٩٧٢  
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية \* وزارة الاعلام - الكويت : ص ٠ ب ١٩٣

## المحتويات

### المأثورات الشعبية

٣	..... بقلم الحرر	تمهيد
١٥	..... دكتور عبد الحميد يونس	الفولكلور والميثولوجيا
٥٥	..... الأستاذ احمد رشدي صالح	المأثورات الشعبية والعالم المعاصر
٨٣	..... دكتور محمد الجوهري	التراث الشعبي بين الفولكلور وعلم الاجتماع
١٢١	..... دكتورة سهر القلماوي	القصص الشعبي
١٥١	..... دكتور محمود فهمي حجازي	اصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الانثولوجية

★ ★ ★

### آفاق المعرفة

١٨١	..... ترجمة وتعليق الاستاذ صفوت كمال	تحليل عناصر الرواية
٢٠١	..... دكتور احمد مرسى	الفولكلور والحضارة

★ ★ ★

### أدباء وفنانون

٢٢٧	..... دكتور احمد كمال زكي	الإصمعي من وجهة نظر المأثورات الشعبية
-----	---------------------------	---------------------------------------

★ ★ ★

### عرض الكتب

٢٥٩	.....	وجوه مختلفة للفن المراهقة
٢٦٩	.....	شيخ المجاعة يعتمد أو الحرب ضد الجوع
٢٨٣	.....	الفكرة الماركسية الثورية

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم





## المآثورات الشعبِيّة

### تقديم

لقد خطت الدراسات الانسانية خطوات كبيرة ، في سبيل الكشف عن الأبعاد النفسية والاجتماعية والحضارية للانسان ، على اختلاف نظروفه المادية والمعنوية . وكان من الضروري ان يضاعف العلماء جهودهم ، لكي يتجاوزوا مرحلة المواجهة الموضوعية للظواهر الثابتة والمتغيرة ، في حياة الافراد والجماعات ، الى التنبؤ العلمي بنتائج الظروف المتغيرة بمجلة متزايدة السرعة في العالم المعاصر ، وهو التنبؤ الذي يدخل ارادة الانسان ، لا لمضاعفة الطاقة المادية فحسب ، ولكن في معاونة الانسان على استئحداث التوازن الكامل بينه وبين بيئته المادية التي يتغير قوامها تغييراً يكاد يكون تاماً في عقود قليلة من السنين . وادى هذا الحافز الى أن تتخذ العلوم الانسانية مكانها الى جانب العلوم الطبيعية ، وكانت في الأجيال الماضية من هذا العصر الحديث قد تخلفت عن العلوم الطبيعية بعض الشيء لأنها لم تكن تخضع للمنهج العلمي ، بمفهومه الحديث ، وهو المنهج الذي يرتكز على الملاحظة من ناحية ، وعلى امكان التجريب من ناحية أخرى .

---

✻ اشرف على اختيار موضوعات هذا العدد وراجع مادته العلمية الاستاذ الدكتور عبد الحميد يونس .

وليس من شك في أن هذا التقدم ، الذي أحرزته الدراسات الإنسانية ، قد دفعها دفعا الى التخلص من الاحتكام الى المنطق الصوري وحده في الاستدلال والحكم ، والاعتصام بمنهج العمل الميداني في رصد الظواهر ، التي ترتبط بحياة الكائن الانساني ، في تفرد وجمعه وانتشاره عبر الزمان وعبر المكان . وأفادت العلوم الاجتماعية من رصد الظواهر ، ثم تتبعها وتصنيفها والموازنة بينها ، وانتهت من هذا كله الى العكوف على محصلة الجهود الميدانية المختلفة ، وبرزت الى الوجود المقارنات التي انعمت نتائج صحيحة أو مقاربة الى الصحة ، وأعانت في الوقت نفسه على وضع فروض ، تتطلب الملاحظة وتتابع الرصد ، ولم تكن قبل التوصل بالمنهج الميداني لتخطر على بال مشغغل بالفلسفة ، يغلب عليه التأمل والاعتزال ، وقد جنح في أكثر الأحيان الى تعميم القواعد والأحكام . ومن أهم الانتصارات ، التي حققتها مناهج العلوم الاجتماعية ، أنها صححت الكثير من المفاهيم التي كان يصدر عنها المؤرخون ، بل والمتخصصون في دراسة اللغة والآداب . ولم يعد الأمر في هذه المجالات جهداً تقريبياً ، أو قاعدة منطقية محددة ، أو ذوقاً فردياً لا يستند الى بعد نفسي أو اجتماعي أو حضاري .

وفي هذه الفترة التي تتحقق فيها تلك الانتصارات الباهرة في الدراسات الاجتماعية ، تقرب العلوم الإنسانية كلها تقريباً من العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً ، وتتحول بالتدريج الى التجربة الموضوعية ، بفهم العلم الطبيعي ، ويسلم العمل الميداني في بعض هذه الدراسات الإنسانية الى العمل العملي ، ولا يكون ذلك مقصوراً على الخلايا الأولية وإتاحة البيئة الطبيعية التي تسمح لها باستمرار الحياة ، بل والنمو في غير الوسط الذي درجت عليه مذ وجدت الى الآن ، ولكن منهج التجربة ينسحب على أفراد من النوع الانساني ، في هذه المرحلة أو تلك من مراحل العمر ، وتخضع التجربة للرصد والتسجيل ، وتقاس نتائجها بما في طبيعة التجربة العلمية من تنبؤ محدود . ولا يزال العلماء يكفون على تجاربهم ومعاملهم ، لكي يسبروا جنباً الى جنب وببنفس الخطوات الفساح التي تخطوها العلوم الطبيعية . ولتقتي الدراسات النفسية والاجتماعية بالدراسات الطبية ، ويصبح الطب النفسي والتكيف الاجتماعي والثقافي من الدعائم التي لا يستطيع الطبيب أن يتجاهلها في حياتنا المعاصرة .

ونحن لا نستطيع أن نغفل الدراسات الخاصة بالماثورات الشعبية في هذه المجالات ، التي تعزرها العلوم الإنسانية بصفة عامة ، والاجتماعية منها بصفة خاصة . وإذا كان علم الفولكلور ، أو الماثور الشعبي قد ظهر بصورة لها قدر من الاستقلال في منتصف القرن الماضي ، فإن ذلك يشير الى حقيقتين بارزتين ، الأولى أن الاقتصار على الآثار المادية لحياة الإنسان لا يمكن أن يعطي البعد الصحيح أو المقارب لثقافة مرحلة أو عصر . ودفع ذلك المؤرخين والأثريين معاً الى البحث عن وثائق أخرى ، يمكن أن تمنحهم تلك الأبعاد الثقافية والحضارية ، واهتدوا آخر الأمر الى أن الماثور الشعبي كقيل بسد تلك الثغرات في الدراسات الأثرية والتاريخية . أما الحقيقة البارزة الثانية فهي أن نداعى الحدود بين البيئات والجماعات ، بفضل الطاقات الجديدة ، وانتشار بعض الجماعات في بيئات جغرافية مختلفة مما ألغى في أوطانهم ، بفضل الثورة الصناعية ، قد أتاح لدور الملاحظة أن يسجلوا ظواهر كثيرة ومتنوعة وهي ظواهر ، وإن يدب جديدة على أولئك الذين يلاحظونها أو يسجلونها في أول الأمر ، إلا أنها انطلقت بعد ذلك بأنها تشبه ظواهر أخرى ، تجسمها

## المأثورات الشعبية

الآثار والنصوص القديمة أو الماضية من ناحية ، وتكاد تماثل بعض ضروب التعبير والسلوك في الرحالة انفسهم من ناحية أخرى . وتجمعت محصلة هذه الملاحظات ، واثرت في مناهج الدراسات الإنسانية كلها وأحكامها .

ونحن في المجتمع العربي قد تأثرنا بهذا التطور من غير شك ، وأخذنا بالمناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية ، وتوسلنا بالعمل الميداني ، وأخذنا بطرف من العمل المعمل في دراستنا ومباحثنا الاجتماعية والنفسية واللغوية والأدبية، وبرزت المأثورات الشعبية، كمادة رئيسية من مواد العلوم الإنسانية، وتنوعت زوايا الرصد لهذه المادة بتنوع التخصص . ولكن هذه الحقيقة لا تباعد بيننا وبين الجهود المبذولة لاستحداث التكامل الذي يفيد من تعدد زوايا الرصد ، والذي يضع سياق الملاحظة ونتائجها تحت نظر الجميع ، ليفيد العلماء من الحصيلة الكاملة للدراسة والبحث، وحتى لا تتكرر الجهود في غير طائل . . ومن أجل ذلك حرصت مجلة عالم الفكر ، التي جعلت اهتمامها الأول بالحضارة القديمة والمعاصرة معاً ، أن تناقش في هذا العدد **موضوع المأثورات الشعبية** ومكانتها من الدراسات الإنسانية من ناحية ، ومن الحضارة المعاصرة من ناحية أخرى . ومما يدل على الحاجة الماسة الى ظهور هذا العدد الخاص بالمأثورات الشعبية أن منظمة التربية والعلوم والثقافة المنبثقة عن جامعة الدول العربية قد عقدت منذ شهور قليلة حلقتين للبحث والمذاكرة ، تدور **أولاهما** حول الأصالة والمعاصرة في عالمنا العربي ، **والثانية** حول وجوه التشابه بين المأثورات الشعبية العربية . وهذا يؤكد أهمية العناصر الفولكلورية في حياتنا المعاصرة ، ويبعث في الوقت نفسه على وجوب تضافر القوى في سبيل التمييز والجمع والتصنيف ثم الدراسة . ولن يتمكن العلماء العرب من ذلك ، إلا اذا اتفقوا على المفاهيم والمناهج ، واتيح لهم أن يتعرفوا على جهود الذين تقدموهم في عالمنا المتغير ابداً .

ولا يدل موضوع « **الفولكلور والميثولوجيا** » على علاقة اثمرتها مرحلة من مراحل الدراسات الإنسانية ، وإنما يدل في الواقع على طبيعة المادة الثقافية حتى في هذا العصر الحديث ، والتحامها من ناحية الوظيفة الحالية أو السابقة بعالم الميثولوجيا . **ومقال الأستاذ الدكتور عبد الحميد يونس** يجمع في عرضه بين السياق التاريخي لعلم المأثورات الشعبية من ناحية ، وهو السياق الذي أفاد من علماء الأساطير ، وبين المأثور الشعبي الحي ، الذي تحول عن أصل اسطوري .

ومهما يكن من أمر اختلاف العلماء على علاقة لعلوم الإنسانية بعضها ببعض ، ومهما يكن من أمر أولئك الذين جعلوا الفولكلور منشعباً عن الميثولوجيا ومكملاً لها ، أو منشعباً عن الأنتولوجيا ومكملاً لها ، فإن الجميع يتفقون على أن الفولكلور الآن علم من العلوم الإنسانية ، يرتبط بعلم اللغة العام والدراسات الأدبية ارتباطه بعلم الإنسان والأنتروبولوجيا وعلم النفس . وهذه العلوم تتكامل فيما بينها ، وتخضع الآن للمنهج العلمي القائم على المواجهة الواقعية والملاحظة المباشرة ، بل والتجربة المعملية أيضاً .

ومن أهم النقاط التي تعرض لها موضوع « **الفولكلور والميثولوجيا** » هي الحكم على تلك الأشكال الأدبية المعروفة بالسير الشعبية ، والتي تحكى الواقع ، وتفتح في الوقت نفسه عالم الأحلام ، وهذه الملاحم ليست مادة الدراسات اللغوية والأدبية فحسب ، ولكنها مادة خصبة لعم

النفس وغيره من العلوم الإنسانية أيضاً لأنها تستوعب الكثير من الملاحظات الواقعية في بيئة ثقافية خاصة ومرحلة تاريخية معينة . وهذا ينسحب على أغلب المواد الفولكلورية ، التي تتجاوز الأدب الشعبي إلى سائر المعارف الشعبية .

ومن الإصاف للفولكلور في هذا الجيل أن نسجل أنه لم يعد محصوراً في البقايا والرواسب ، وأنه قد تجاوز الهدف التاريخي ، الذي يبحث عن البعد الثقافي أو الحضاري لنص أو نقش أو معبد ، وأصبح يستهدف دراسة الإنسان من حيث هو إنسان في بيئته وعصره ، مفيداً من العلوم الإنسانية الأخرى ، ومزوداً إياها بالملاحظات والوثائق والأحكام . واتسعت دائرة علم الفولكلور ، فشملت الجماعات الثابتة كالامة والطبقة وأصحاب مهنة بعينها والجماعات المؤقتة ، كالانضواء في هذه المرحلة أو تلك من مراحل التعليم . . . أصبحت هناك فروع متنوعة لعلم الفولكلور ، تختلف باختلاف زاوية الرصد وباختلاف طبيعة الجماعة . . . والإنسان المعاصر ، مهما كان حقله من العلم ، يعد موضوعاً من موضوعات هذا المجال المتسع من مجالات المعرفة الإنسانية . .

وليس من شك في أن ظاهري « الثبات » و « التغيير » هما اللتان تشغلان أذهان الدارسين الآن فيما يختص بالتطور الإنساني بصفة عامة ، وتطور الحضارات المعاصرة بصفة خاصة . ومن الطبيعي أن تقتزن الدعوات الخاصة بالتقارب الواجب بين المجتمعات بجهود تحاول أن ترصد وجوه الشبه والخلاف بين الثقافات من ناحية ، وتعمل على دعم العلاقات الدولية على الأساس الثقافي أو الحضاري من ناحية أخرى .

ولقد عنى الأستاذ أحمد رشدي صالح بأن يعبط اللثام عن مكانة المأثورات الشعبية في العالم المعاصر ، وهو موضوع دقيق ، اكتنفته بعض النظريات التي شاعت في الأجيال الماضية ، والتي جعلت للمأثور الشعبي يرادف التخلف أو الجمود أو التثبيت المبالغ فيه بالماضي . . ولقد حرص الكاتب على أن يعرض لأهمية الجهود المبذولة من قبل اليونسكو في هذا المجال ، لأن هذه المنظمة المعنية بالتربية والعلوم والثقافة قد أدركت أن تقدير مميزات كل ثقافة قومية ، ووضع خصائصها في الاعتبار يساعدان على دعم العلاقات الدولية ، وأن جهل أو تجاهل القيم العقلية والخلقية أو الروحية الخاصة بكل ثقافة لن يفسد مرامي التعاون الدولي فحسب ، بل سيعرض أنبل المشروعات لأفدح الخسائر والكوارث التي لا يمكن تجنبها .

ومن أهم ما تعرض له الكاتب البيان الذي أصدره خبراء اليونسكو عن المأثورات الشعبية والعالم المعاصر وهو البيان الذي قالوا فيه : « إن عادات ومعتقدات الشعوب التي كانت تعيش أسلافها أصبحت تتغير تغيراً سريعاً ؛ بتأثير تبدلات الحياة المادية ، وبفعل المؤثرات الآتية من الخارج . . . وانتهى الخبراء الدوليون إلى أن الحل الوحيد لذلك الصراع الحاد بين الثقافات التقليدية والمؤثرات الخارجية الجديدة هو أن تمكن الشعوب النامية من استحداث توازن صحيح يقوم على بناء ظروف جديدة لاتنسج من القيم التي عاشت عليها دهرًا طويلاً . وهذا الحل يعني بالمواد الفولكلورية عناية قصوى ، ويعمل على تمييز صيغها ووظائفها ووجوه استعملها » .

**وأبرز الأستاذ رشدي صالح** « أن هناك فرقا في معدل التغير بين المأثورات الشعبية والبيئات المادية ، واستخلص من هذه الموازنة أن التغير في المأثورات الشعبية لا يتم آليا كالأفعال وردود الأفعال ، بل أن اندثار بعض المأثورات الشعبية وتثبيت بعضها الآخر ليسا العاملين الوحيدين في هذا المجال : فإذا جاز لنا أن نقول أن هناك ما يشبه قوة جبرية تؤدي إلى التغير في المأثورات الشعبية ، فإنه يجوز لنا كذلك أن نقول أن هناك قوة جديدة معارضة تؤدي إلى استمرار بعض هذه الموروثات بالرغم من اختلاف أساليب العيش ، بل بالرغم من كل العوامل العامة الموجبة لهذا التغير » .

ولقد حظى **القصص الشعبي** بالقدرة الأكبر من عناية العلماء والادباء ، في العالم المعاصر الذي يواجه الخوف من فقدان عنصر الأصالة في الإبداع الأدبي ، رسمياً كان أو شعبياً . وتعتبر **الدكتورة سهر القلماوي** في مقالها عن تعدد مناهج الدراسات التي عرضت للقصص الشعبي على مدى قرن كامل ، وفي الشرق والغرب على السواء . ولعل هذه الجهود تنطق وحدها بأهمية التراث الشعبي من جانب ، وبتقارب أساليب الشعوب في الإبداع القصصي من جانب آخر .

وعندما تبعت مختلف العوامل التي تؤثر في تطور القصة الشعبية ، وتلقى عليها الظلال عبر الزمان والمكان جعلت أهم هذه العوامل عنصر القاص الفرد ثم مرحلة الكتابة أو التدوين . واتخذت من كتاب **الف ليلة وليلة** الوثيقة الأدبية التي تمثل خصائص مرحلة الكتابة الأولى ، فجموعة القصص التي تضمناها هذا الكتاب لم تؤخذ من أفواه القصاص مباشرة ، وفي مقدمة الكتاب نص يذهب إلى أن له أصلاً مدوناً منقولاً عن الفارسية ، أو الهندية قبل الفارسية ، ومن أجل ذلك اتسمت قصص الليالي بخصائص مرحلة التدوين . وأماطت اللام عن « أن القصة إذا وصلت إلى مرحلة الكتابة كان ذلك إيذاناً ببروز أثر القاص الفرد ، بل كان ذلك إيذاناً باقتراب الأدب الشعبي من الأدب الرسمي من حيث فردية المؤلف وعبقورية الإنسان الفرد الفنية » .

ومن الطريف أن الطريق الذي يسلكه الدارسون في تصنيف الحكايات الشعبية ووضع جداول لها هو نفسه الذي اتبعه ، ولا يزال يتبعه القصاص ، عندما تبدأ مرحلة التدوين ، فتبرز ، الخصائص الفردية ، ولذلك فإن الاهتمام بدراسة القصة يساير مراحلها في التطور من الانتقال الشفاهي إلى التدوين ، وهي في المرحلة الأولى نهم علماء الأنثروبولوجيا والأنتولوجيا وعلماء النفس والبيئة والجغرافيا والتاريخ ... الخ ، لمعرفة خصائص الأجناس والبيئات والعصور ، ولكنها في المرحلة الثانية بعد أن تثبت على صورة واحدة ، وتصبح زاد الصفوة من الناس بفضل التدوين ، فإنها تكون موضع اهتمام نقاد الفن والدارسين للعبقورية الفردية .

ومن السمات البارزة في الحكايات الشعبية أنها كثيراً ما تتوسل بغير الكلمة . ولقد فطن بعض الباحثين إلى أهمية هذه الخصوصية ، فعكف على تتبع آثار القصص الشعبي في الفنون التشكيلية والزمنية . ولقد سجلت **الدكتورة سهر القلماوي** مثالين لتلك الجهود ، **الأول** بحث عن بقاء القصة في شكل نحت زخرفي بعد ضياع الأصل ، **والثاني** بحث عن بقاء أطراف من قصص شعبية في شكل أغنية . ولذلك اتسع المجال على الباحث في القصة الشعبية فإن عليه أن يلجأ إلى أغنية أو

نقش زخرفي ليصل الى شكل من اشكال الحكايات الشعبية قد اندثر ولم يبق ما ينم عنه الا هذه الآثار .

ويظهرنا هذا المقال على اختلاف مناهج الدراسة في القصص الشعبي باختلاف الأغراض ، ويعرض للمدارس التي كانت تحاول الكشف عن البيئة الاولى للأشكال القصصية الشعبية .

ومهما يكن من شيء فقد لخصت **الدكتورة سهر** مناهج الباحثين في القصص الشعبي وردتها الى « مدارس ثلاث » **الاولى** ترى الأصل الواحد ، وتعلل أسباب انتقاله ، **والثانية** ترى الأصول المتعددة تثبت في آن واحد في ظروف متشابهة ، وأزمان أو سلم حضارة متكرر ، **والثالثة** لا تفرض فكرة الأصل باديء ذي بدء ، وإنما ترى أن الثابت هو وجود بيئة حالية حية وقصصا ص موهوب وتراث في البيئة يتمثله القاص بشكل مخالف لتمثل الجماعة له . فاذا كان القاص الموهوب ينتقل ، فليست قوانين الجغرافيا أو التاريخ أوحتي الأنثروبولوجيا هي التي تتحكم في مسار القاص الموهوب وتحدد له انتقالاته .

وأكدت **الدكتورة سهر** القلماوى الخصيصة الأدبية للقصص الشعبي الذى مهما يكن خضوعه للدراسات الاجتماعية والنفسية على اختلافها فانه ، أولا وقبل كل شيء فن أدبي ، وإن كان لأسباب كثيرة يصلح مادة لكل الدراسات الإنسانية وسواء عاش على السنة الرواة ، أو دون في كتاب ، أو استلهمه أدبى عبقري ، فانه في جميع صورة يحكى الاختلاف في الشكل ، ويعكس مرحلة التطور ، ويبقى انفعال الجماهير به ، وهو الانفعال الذى اقتحم الوسائل الجديدة للاتصال بالجماهير كالراديو والتلفزيون .



**والعلاقة الحميمة بين الفولكلور وعلم الاجتماع ، فيما يتصل بالتراث الشعبي خاصة ، لا يمكن أن يتفاسل عنها واحد من المعنيين بالدراسات الإنسانية .** والواقع ان مناهج علم الفولكلور وأبحاثه الميدانية والمقارنة قد أسهمت بصورة فاطمة في فهم المجتمعات على اختلاف أطوارها وبيئاتها الثقافية ، والواقع كذلك ان علم الاجتماع قد أمده - ولا يزال يمد - المتخصصين في التراث الشعبي بالملاحظات والظواهر والأحكام التي ألقت الكثير من الضوء على الآداب والفنون والممارسات الشعبية . ولقد عرض **الدكتور محمد الجوهري** في دراسته عن **التراث الشعبي بين علمي الفولكلور والاجتماع** للكثير من المجالات التي يلتقي فيها هذان العلمان اللذان أصبحا متعاونين ، وأصبح المنهج التكاملي بينهما هو الذى يحرص عليه المتخصصون ، حتى بالمعنى الدقيق للتخصص ، في فروع هذين العلمين . وأوضح الكاتب مفهوم الثقافة الشعبية ، وعرض لبعض المحاولات التي حددت هذا المفهوم ، وجعلته موضوعا لفرع معين من فروع الدراسات ، وبخاصة « **الانتولوجيا** » فهناك دائرة تعنى بالثقافة الشعبية في المجتمعات المتحضرة ، وأخرى تهتم بها عند البدائيين . ومهما يكن الاتفاق أو الاختلاف بين العلماء في تحديد المجالات الخاصة بهذا الفرع أو ذاك من العلوم الاجتماعية ، فإن **الدكتور الجوهري** لم ينحرف عن غايته الأساسية

من المقال ، وهي توضيح العلاقة الحميمة في التراث الشعبي بين علمي الفولكلور والاجتماع ، من خلال النظرة السوسولوجية الى هذا التراث الشعبي خاصة .

وركر الانتباه على الاتجاهات الاربعة الرئيسية في مثل هذه الدراسة ، وهي **الاتجاه الجغرافي ، والاتجاه السوسولوجي والاتجاه التاريخي والاتجاه لسيكولوجي** . وهذه الاتجاهات تدعم المنهج التكاملي ، مهما تتابعت أو اختلفت ، وهي تساعد على الوصول بالدراسة الى غايتها المنشودة ، وهي التي تقوم أساساً على تفسير العلاقات بين الشعب وبين الثقافة الشعبية . وأوضح ان حامل التراث الشعبي هو الذي ينقل عناصر الثقافة الشعبية عبر الزمان وعبر المكان ، أي ان الدراسة التاريخية الجغرافية لا يمكن ان تستغنى بحال من الأحوال عن الاهتمام بالافراد حملة التراث الشعبي . ويُجمل **الدكتور الجوهري** الجوانب التي توضحها النظرة السوسولوجية الى التراث الشعبي فيقول انها :

١ - نصيب كل جماعة من الجماعات الاجتماعية ، التي يتكون منها الشعب ، من التراث الشعبي ، أي الوقوف على « حملة التراث الشعبي » .

٢ - الاسهام الذي قدمته كل جماعة من تلك الجماعات ( أو الفئات ) الى التراث الشعبي أو بمعنى آخر توضيح الأصل الاجتماعي للتراث الشعبي ، والقاء الضوء على عمليات تبادل التراث بين الفئات الاجتماعية المختلفة .

٣ - لقاء الضوء على علاقة الفرد المبدع بالتراث الشعبي .

٤ - الكشف عن القوى الابداعية الخلافة للشعب .

٥ - ملاحظة تغير التراث سواء في الماضي أوالحاضر . والرؤية الواضحة لديناميات التغير في التراث الشعبي هي المؤثر الذي يساعدنا على التنبؤ بمسلك هذا التغير في المستقبل .

وبين **الدكتور الجوهري** آخر الأمر عوامل البقاء والتغير في التراث الشعبي في المجتمعات المعاصرة ، على تباين حظوظها من الأخذ بأساليب الحياة العصرية ، وهو يؤكد ان « صلاحية عناصر التراث واستخدامها في الحياة الواقعية مرتين بأشكال الوجود الاجتماعي بالدرجة الاولى » . وهذا التأكيد للمرونة الوثقى بين التراث الشعبي وبين أشكال الوجود الاجتماعي يعين على رصد حركة التغير في هذا التراث في الماضي،وعلى معرفة الظواهر المعاصرة بأبعادها الثقافية والحضارية ، ويساعدنا على التنبؤ بما سوف تتحول اليه الظواهر في المستقبل ، وهو التنبؤ الضروري في المجتمعات التي أصبحت تعنى بالتنمية الاجتماعية على أساس علمي صحيح .

وتقودنا هذه النظرة السوسولوجية النفاذة والتكاملية الى مواجهة الفولكلور لمشكلات الحضارة المعاصرة . وليس من شك في أن المشغوفين بحاضر الانسان ومستقبله قد نهوا الى ما تستحدثه الحضارة الآلية المعاصرة من انقلاب في اساليب المعيشة ، وما يستتبع ذلك بالضرورة من اضطراب كثير من الأوضاع والعلاقات الاجتماعية . ولم ينس المفكرون تلك الصيحات التي صدرت في

ثلاثينات هذا القرن حول ما يمكن أن ينشأ من صدع بين الحياة المادية للإنسان ، وهي الحياة التي تتغير بسرعة متزايدة السرعة ، وبين الجانب الروحي من الوجود الإنساني . وركز العلماء والفلاسفة في الجيل الماضي على مقومين رئيسيين هما سيادة الآلة على إرادة الإنسان بفضل التقدم المدهل في التكنولوجيا ، وغلبة النظرة العلمية أو محاولة تغليبها على الأقل في الحكم على حاضر الإنسان ومستقبله ، وأدرك أولئك هؤلاء أن الزاوية بين الجانب المادى من ناحية ، وبين الجانب الروحي من ناحية أخرى تأخذ في الانفراج بحيث توشك أن تنفصم احدهما عن الأخرى . وتكاد تلخص هذه الظاهرة مشكلات الإنسان من أساليب الحضارة الآلية المعاصرة .

ولقد تخلص **الدكتور أحمد مرسى** من محاولة التعرف على مقومات الحضارة بشكل عام أو تعريفها الى مقومات الحضارة المعاصرة . وأشار الى خطأ شائع في محاولة التكيف مع أوضاع الحضارة المستحدثة ، من ذلك أننا نستخدم في أحيان كثيرة بعضاً من مفاهيم موروثة أو تفسيرات قاصرة لفهم حضارتنا المعاصرة . ودعا الى النظرة التكاملية أيضاً في مواجهة مشكلات العصر فان « أزمة عصرنا الحاضر من الناحية العقلية هي أزمة أساسها عدم فهمنا لهذه الحضارة المعاصرة ، ذلك أن فهمنا الصحيح للظروف التاريخية التي يمر بها المجتمع العالمي ، وما تتسم به الحضارة المعاصرة من سمات ، جعلتها تقف متميزة عما سبقها من حضارات ، نشأت في هذا الجزء من هذا العالم أو ذلك ، انها تفسح لنا المجال للنظرة البعيدة الجادة المتعمقة لكي نفهم مشاكلنا ، لا واحدة واحدة منعزلة احداها عن الأخرى ، ولكن بشكل ينتظمهم جميعاً في وحدة واحدة » .

ولا ريب في أن مشكلة المشكلات في مواجهة الحضارة الحديثة ، بقوامها المادى المتغير ، والذي يعمل على تغيير كل شيء في وقت واحد ، هي استحداث التوازن الضروري بين **الأصالة** التي تجعل الحياة الإنسانية استمراراً متصلاً لمعارف وخبرات وتقاليد سابقة ، و**المعاصرة** التي تجعله يستطيع مسايرة التغير المادى في علاقاته وضروب سلوكه ، بحيث لا تتعرض حياة الفرد للتصدع ، ولا تصاب حياة الجماعة بالتفكك والزوال . ومن أجل ذلك ركز **الدكتور مرسى** الانتباه على وظيفة الثقافة في التكيف مع الأوضاع الجديدة ، وذكر أن التغير ومداه يرتبط أساساً بالتركيب الثقافي للمجتمع . والإنسان يفيد من تجاربه وخبراته إبدأ ، ولذلك كان الجانب الوظيفي هو الفاصل في القبول والتعديل والرفض . وهو يعترف بأن التقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية والتطبيقية لا توازيه ، أو تقاربه ، النتائج التي حصل عليها المتخصصون في العلوم الاجتماعية والنفسية .

ومن أهم ما أوضحه **الدكتور مرسى** في مقاله الباحث على الاهتمام بعلم الفولكلور الذي مر في تاريخه القصير بأكثر من مرحلة ، والذي أصبح بمبادئه ومنهجه من الحواجز على تقدم العلوم الاجتماعية ، بحيث توازي أو تقترب من العلم بمفهومه الخاص - وهو المطبخ الذي يدخل إرادة الإنسان في الملاحظة والتجربة والتنبؤ ، والذي يجعل تقدم الفرد والجماعة مسائراً للتقدم المادى في الحضارة الآلية المعاصرة .

وعندما نحاول أن نتتبع الفكر الإنساني العام ، وما يتصل به من المعارف الفولكلورية والانتولوجية والأنثروبولوجية ، فإننا لا نجد عندما نلاحظ أن هناك فلسفة للاتجاه العلمي ، الذي غلب على التفكير ، منذ أوائل القرن الماضي تقريباً ، وأن هذه الفلسفة قد حاولت أن تحل اللغز الكبير في الظواهر



والكائنات وهو اللغز القائم على ما بين الثبات والتغير والوحدة والاختلاف من أواصر . ومهما تكن النظريات التي شاعت في حقبة أو جيل ، فإن هذا الاتجاه العلمي وما أثمره من فلسفة قد أثر في الدراسات الإنسانية . وهذا يفسر المتشابهات التي وجدها الدارسون في مجالات التراث الشعبي على اختلافها . ولقد حاول الأستاذ صفوت كمال أن يعرض لمناهج الباحثين في متابعة الثبات والتغير أو الوحدة والاختلاف في العناصر الفولكلورية من خلال جهود شخصية ، تعد متمثلة بارزاً من معالم البحث في التصنيف وما يثمره من نتائج وإحكام ، وهي شخصية ستيت تومسون .

ولقد أثر الأستاذ صفوت أن يعرض بحثاً عن « تحليل عناصر الرواية كمنهج فولكلوري » لستيت تومسون وأن يعلق عليه . وكان من أول ما استرعى الانتباه هو وجود عناصر كثيرة شائعة في كل مادة فولكلورية ، مما يدفع إلى عقد موازنات لها أهميتها بين هذه المواد المتشابهة . وأسلم ذلك إلى اصطناع منهج التصنيف لتنسيق المواد وتحديد خصائصها وتيسير تتبع التشابه والتغير ومنطلقه ومده . ومن أبرز الذين رادوا الطريق إلى هذا المنهج العالم لكبير أنتي آرني Antti Aarne الفنلندي ، الذي يقرن اسم ستيت تومسون به دائماً ، وقد رأى أنني ومن سار على طريقته وضع فهارس لأجزاء الصور التي تتألف منها الحكايات . وجاء تومسون فذكر البواص التي دفعته إلى وضع تصنيف للعناصر التي يمكن أن تنضم معاً ، لا على الأفق الأوروبي وحده ، ولكن على أفق العالم بأسره ، وكان هذا جوهر بداية العمل الذي نما ، وأصبح « فهرس عناصر الأدب الشعبي » .

وكانت النتيجة المنطقية أن يشير العمل في هذا الفهرس ما أثار في الدراسات الطبيعية للمادة من البحث عن أصغر الوحدات أو الجزئيات التي يمكن أن تنقسم إليها المادة الفولكلورية ، لكي يستوعبها ذلك الفهرس المنشود ، وحقيقة ثانية فأثمرها هذا العمل العلمي التحليلي الجاد هي بثاته للتقويم المستمر ، وهو تقويم كثيراً ما تحفز إليه مواد جديدة أو بيئة ثقافية جديدة .

والاستاذ صفوت كمال الذي اتيج له أن يقوم بجمع وإحياء وإحياء شعبية عربية كثيرة وتصنيفها في بيئات لها أبعادها الثقافية يوجه مشكلة لا بد من معالجتها فوراً ، وهي عدم توافق مجموعات وأفنية من المادة الأدبية الشعبية ، وبخاصة في مجال الحكايات ، ولذلك فليس أمام الدارسين من العرب العناصر الكثيرة المتنوعة التي يمكن تبويبها في أقسام رئيسية ثم تقسيم هذه إلى أقسام فرعية فمجموعات محددة ... الخ .

ومع أن الاستاذ صفوت يسجل الجهود التي تبذل في البلاد العربية لجمع الحكايات الشعبية ، ومحاولة وضع أسلوب موحد في جمع ودراسة مواد المأثورات الشعبية ، وخاصة الحكايات الفلسطينية ، إلا أننا نعتز بأن الطريق لا يزال طويلاً يدعو إلى وجود دارسين كثيرين مشغوفين بالمأثور الشعبي ، ومؤهلين في الوقت نفسه للجمع والتصنيف والحكم . ومما يثير بالخير اتساع الشعور بالحاجة إلى جمع التراث ودراسته ، وهذا الشعور سيحفز من غير شك إلى جهود عامة عاملة .

ودراسة اللغة لم تعد فرماً شكلياً من فروع المنطق الصوري ، واتجاه الاقدمين فيما

يتصل باللغة العربية ، ونقصد بهم الذين جمعوا اوابدها وشواهدا ، كان اقرب الى المنهج المعاصر .

وعرض علينا الدكتور محمود فهمى حجازى دراسة ضافية عن « اصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الانثولوجية » ونحن نتفق معه في ان تبلور البنيوية من اهم ملامح التطور المنهجي في القرن العشرين ، ولقد تأثرت اللغة - كما تأثر غيرها من وجوه السلوك الانساني - التطورات المتعددة التي طرأت على علوم الاحياء والانسان . ورأى البعض انها « مادة » يمكن ان تدرس كغيرها من المواد ، ورأى آخرون انها « كائن حي » يخضع لما تخضع له الكائنات الحية من نوااميس . واستقر الدارسون آخر الامر الى ان اللغة لا يمكن ان تنعزل عن المتلافي بها وهو الانسان . ومن هنا تكمن اهمية النظرة البنيوية للغة وبخاصة ونحن نواجه المأثور الشعبي . ولذلك نرى كاتب المقال يقرر منذ اللحظة الاولى ان هذه الدراسة لا تتناول « السمات الموضوعية البيولوجية » بل « السمات الذاتية » عند كل شعب من الشعوب من الجوانب النفسية والانثروبولوجية والتاريخية .

ولقد حاول الدكتور حجازى ان يبين في مقاله مدى ارتباط اللغة بسائر العلوم الانسانية في المدارس المختلفة .

وعرض الدكتور حجازى لاصول علم اللغة البنيوي عند دى سوسير ، وبين ان دى سوسير هو الذى وضع الاسس النظرية التي مهدت لتحويل البحث اللغوى من المنهج التاريخي المقارن الى البنيوية ، وهو ما يعنينا في مجال الفولكلور والانثولوجيا بصفة خاصة ، ولقد وجه الكاتب نظر المتخصصين الى الدراسات الامريكية التي اعتمدت على الملاحظات والظواهر الخاصة بالهنود الحمر . واشهر من عرف بهذا المنهج فرانز بواس ، ومحور نظريته « ان الفرق الاساسي بين الظواهر اللغوية والظواهر الانثولوجية الاخرى يكمن في كون اللغة ظاهرة غير واعية بالنسبة للمتحدثين بها » وهو يقول : « ان قوانين اللغة تظل بعيدة كل البعد عن ان يعرفها المتحدثون بها ، فالظواهر اللغوية لا ترقى ابدا الى وعى الانسان البدائي بينما تخضع كل الظواهر الانثولوجية الاخرى لقدرة ما من الفكر الواعي » .

وعرض الدكتور حجازى الى مجال الاصوات اللغوية ، وهي التي استمرت دراساتها تشبث بانها مجموعات من اللدنبات ، تخضع لعلم الصوت فحسب ، وأشار الى ان مدرسة جديدة ظهرت وعدت هذه النظرة تعديلا جوهريا ، ففي مدينة براغ بدأت « الدائرة اللغوية في براغ » اول تعميق منهجي لنظرية دى سوسير في النظام اللغوى . وكان على رأس هذه الدائرة العالم تروبتسكوى ، الذى وضع علما جديدا أطلق عليه اسم الفونولوجيا Phonologie وهو يختلف عندهم علم الاصوات الذى يسلك في العلوم الطبيعية ، اما العلم الجديد فيدرس الاصوات اللغوية من جانبها الوظيفي في علم اللغة ، وبذلك تحولت الدراسة من الجزئيات المفردة المنعزلة عن وظائفها الى النظام والبنية ، وهذا المنهج يضع الوظيفة في المقام الاول اي قبل المادة اللغوية بمفرداتها الصوتية .

وتابع الدكتور حجازى عرضه ، فتحدث عن المنهج الفونولوجي والتحليل البنيوي عند شتروس

الذى حاول لأول مرة في تاريخ العلم أن ينقل منهج التحليل البنوي الى الدراسات الاجتماعية. وأهم ما يعنى المتخصصين في المأثورات الشعبية أن **شتروس** قد ركز اهتمامه على العلاقات القائمة بين أجزاء الظاهرة الانسانية المراد بحثها . والتحليل الفونولوجي عند شتروس وتلاميذه يبدأ بدراسة الظواهر اللغوية الواعية ( الكلام ) ثم يمضى الى البنية غير الواعية الكامنة ( اللغة ) ، وهو يرفض أخذ المفردات الصوتية المنعزلة كالحروف والكلمات ، ويعتبر أن العلاقات التى تقوم بها هى منطلق التحليل العلمى ، وذلك لكى يستشف النظام اللغوى . وبذلك استطاع شتروس أن ينقل منهج التحليل البنوي الى بحث الظواهر الأثنولوجية نفسها .

ويتضح لكل باحث الآن أن المنهج التكاملي قد استقر أو كاد في الدراسات الاجتماعية ، وأنه أصبح يستوعب السلوك الانساني ، على اختلاف حوافره وظواهره وعناصره ، وإن اللغة التى كانت صنو النطق الصورى عند المتخصصين فيها قد أصبحت مادة أساسية في الدراسات الاجتماعية والنفسية . وفي هذا المنهج نجد علم الفولكلور يتخذ مكانه من العلوم الانسانية بمفهومها الحديث ، وأنه يأخذ منها ويعطيه . ويبقى شيء واحد لا بد أن نلتفت اليه في العالم العربي وهو أن النقد الأدبي والفني لا يقف ، ولا يمكن أن يقف ، بمعزل عن هذا التقدم ، وأن مدارس التفسير الفولكلورى للأدب والفنون الرفيعة لا تتخلف عن الاتجاهات الأخرى التى ترتكز على أفكار ومذاهب .

وفي هذا المجال المعين في المعاصرة تبرز شخصية **الأصمعي** ، وليس في هذا الصنيع ما يستحق التبرير ، ذلك لأن الدراسات الانسانية لا تزال تستمد من الماضى المادة والظاهرة . ولقد جرت العادة أن نحتفل بمثل شخصية **الأصمعي** كلما تحدثنا عن ثقافة البصرة أو بغداد في مطلع العصر العباسي ، أو كلما حاولنا أن نتجه الى الرواة المشاهير ، توثيقاً لنص أو تأكيداً لخبر . وهذه الشخصية تمثل نموذجاً إنسانياً ، يحمل في أعطافه ذخيرة الماضى والحاضر معاً ، الى جانب الفطنة اللامعة والخطر السريع ومقتضيات فنون المنادمة ، كما عرفتها تلك العصور .

وبقدم لنا الدكتور **أحمد كمال زكي** شخصية **الأصمعي** من وجهة نظر المأثورات الشعبية ، ويركز على فضوله وخفة ظله . وقد بين أنه ظهر أولاً في فترة انتقال بين دولتين مختلفتين ، ونشأ بين عوامل الصراع العصبى والشعوبى ، في بيئة تكتنفها البداوة والزراعة والحضارة جميعاً ، ولتلقى فيها اليايس بالبحر ، وأنها كانت مسرحاً عجيباً للعادات والتقاليد ، ولقد نزلها الانبساط والفرس والزواج وإن عاشوا جميعاً في ظل العرب ، فتلقف ما عند أولئك وهؤلاء من روايات وأخبار وقصص .

**ومهما يكن من أمر اقتران شخصية الأصمعي بأسطورة العصر الذهبي ، أي بالرشيد في بغداد ، فإن الذى يعيننا في موضوع المأثورات الشعبية :**

**أولاً :** أن الأصمعي كان مثلاً لا يمكن تغافله لحامل التراث الشعبى ، فليس من المفروض أن يكون حافظه لحسب ، أو جوالاً أو مقترفاً لفن من الفنون الشعبية وبخاصة الاشاد والقصص ، ولكن المهم أن تكون شخصيته من الرونة بحيث تستطيع أن تواجه كل البيئات الثقافية والاجتماعية ، وهو من هذه الناحية يتجاوز الرواية الى العالم القادر على التمييز والانتخاب .

**ثانياً : أن الأصمعي** كان من الذين ينتجعون التراث الشعبي عند أصحابه أو عند حفاظه ، وكان مع اعتماده على الذاكرة يعرف مكان الرواية أو الخبر أو النص من أصل أكبر ... كانت هناك معارف تحدد بمفهوم ذلك العصر حدود الجماعات والأجيال والبيئات الثقافية . واقتضاه ذلك أن يكون على خبرة تتيح له القبول أو الرفض، تطبيقاً لما يعرف من خصائص ومقومات .

ويختلف الدارسون في الحكم على **الأصمعي**، منهم من يجرحه ، ومنهم من يُعلي من قدره ، ويبدو أن كل فريق انما يحتكم الى وجهة نظر خاصة به . ومع ذلك **فالأصمعي** عند المتخصصين في المانورات الشعبية من الشخصيات البارزة ، لأنه لم يقبل أو يرفض في مجال الجمع والرواية على أساس الرفعة أو الاحتقار ، فقد عُنِيَ بمصدر من الأحاد العاديين ، سواء كانوا من البدو أو العوام في المدن ، وهذه هي أهميته القصوى ولذلك احتفظ بما يمكن أن يسمى بالنواة لأشكال أدبية قصصية كبيرة ، كانت موجودة في أيامه ، ونمت بعده بفترات غير قصيرة . ونحن نسلم مع ذلك بأن من العسير ، حتى في نسبة الخبر أو الرواية أو النص الاستيثاق من صدورهما عن **الأصمعي** أو في عصره . ويذكر **الدكتور أحمد كمال زكي** أنه « يصعب كثيراً أن نفرق بين ما قام به فعلاً وما نسب إليه ، فالحكايات تختلط بالتاريخ ، والأخبار عنه تشتجر بالواقع وتختلط بما لا يكاد يصدق » . وهو يورد شكه هذا في معرض الاحتكام الى ما رواه **الأصمعي** عن تكة البرامكة ، وقد عاصرها ، وكان من القريبين منها .

وحود الصورة لتلك الشخصية هي أن **الأصمعي** ، الذي تتبع الأخبار والروايات والنصوص ، قد أصبح معلماً من معالم التوثيق التاريخي في الذاكرة الشعبية ، ومعظم الملاحم العربية الشعبية تذكر أنها من رواية **الأصمعي** ، كما أنه فرض شخصيته على المؤرخين للثقافة العربية الإسلامية ، مع اعترافهم بما يشوب وقائعهم ووثائقه أو تلفيق . ويقول كاتب المقال أن **الأصمعي** « يستغل الوقائع التاريخية برغم أنها في عمومها لا تكون موضوعاً محدداً - ويضيف ما يعتقد أنه لا بد أن يحدث ، ويحذف ما كان يود ألا يقع ، وفي الوقت نفسه ينتظر تكوين الموضوع على يد القاص أو القاصين الذين يلونون ذلك الموضوع بألوانهم الخاصة » .

الحرر

\*\*\*

## الفولكلور والميثولوجيا

ليس هناك موضوع يحتاج في معالجته الى التدقيق وبذل الجهد ، في تحديد المصطلح والمجال والعلاقة والسياق والوظيفة ، من « الفولكلور والميثولوجيا » . واذا كان مصطلح الفولكلور يعد من المصطلحات الحديثة نسبياً في العلوم الانسانية والدراسات اللغوية والأدبية ، فان مادته تتسم بما في حياة الانسان من محافظة على العناصر الثقافية الموروثة والصالحة ، ومن تطور مستمر يقتضيه التغير الدائم في البيئة المادية والاجتماعية لهذا الكائن الغد ، بين سائر الكائنات التي تعيش على الأرض . وهذه المادة الفولكلورية ، التي حرص الانسان على أن تكون مساندة لحياته المتغيرة ابداً ، فيها من القديم الموهل في القدم ما يستطيع الباحث أن يستكشفه في سر ، وفيها من العناصر ، التي طرأ عليها التعديل وربما أدى بها هذا التعديل الى اتخاذ اشكال جديدة وازياء جديدة ، ما يحتاج في استكشافه الى جهد وتامل وقدرة على المواجهة والموازنة في آن واحد ، وفيها اضافات محققة الى التراث الروحي والعمل ، أملتھا الظروف الطارئة التي غيرت قوام المجتمع الذي نجمت فيه وعلاقات وحدانه وأفراده بعضها ببعض . اما الميثولوجيا فهي عريقة من حيث المادة والعلم معا ، وقد جعلها ذلك وثيقة الاتصال بالعناصر الفولكلورية على مدى التاريخ الانساني ، وفي جميع البيئات الثقافية للمجتمعات الإنسانية . كما أن زوايا الرصد ، التي نظر منها علماء الميثولوجيا ، قد أمانت على شيء من الادراك المراحل الدراسة والتقويم لوضوع الفولكلور ومادته ، قبل أن يتفق المتخصصون على هذا المصطلح الاخير في منتصف القرن التاسع عشر .

ولا بد لنا أن نلقى شيئاً من الضوء على هذين المصطلحين: «الفولكلور» و «الميثولوجيا» . والواقع أنهما يتماثلان في دلالتهما على المادة والعلوم في وقت واحد ، فالفولكلور يدل في أكثر المؤلفات والجموعات على ما يصدر عن الشعب من أبداع ، وما يمارسه من شعائر ومراسيم ، وما يصدر عنه من عادات وتقاليد ، أو بعبارة أخرى يدل على المادة الشعبية التي أصبحت موضوعاً لعلم قائم برأسه هو علم الفولكلور ، الذي كاد يصبح له مجال محدد ، ومنهج متفق عليه ، ومصطلحات على شيء من الدقة ، وهو مع استقلاله فرع مهم من فروع العلوم الانسانية ، يتبادل أياها النتائج والأحكام ، ويفيد منها كما تفيد في مجال البحث والتمييز والتصنيف والعرض . وهكذا يدل مصطلح الفولكلور على العلم من ناحية ، وعلى مادة العلم من ناحية أخرى ، وأن رأى بعض الباحثين أن من الضروري استخدام مصطلح آخر مشتق من الفولكلور ، لكي يدل على العلم فحسب ، وهذا المصطلح هو Folkloristics (١) ، والعالم التخصص في هذا الفرع من فروع الدراسات الانسانية هو : Folkloristicist ووضع هذان المصطلحان على نسق المصطلحات الفرعية من الفلسفة من قديم مثل Ethics و Aesthetics للدلالة على الاخلاق والجماليات ، بيد أن المصطلح الخاص بعلم الفولكلور لم يلق الرواج أو القبول ، فانحصر في بيئة ضيقة وفترة محددة من الزمان ، وغلب مصطلح الفولكلور للدلالة على العلم والمادة المدروسة في آن واحد . . . ومصطلح الميثولوجيا يدل على معنيين متميزين وواضحين : **أولهما** العلم الذي يبحث في الاسطورة أو الأساطير ، وقد أصبح من المتفق عليه في البيئات العلمية العربية أن نستخدم كلمة اسطورة كمقابل للمصطلح الغربي Myth ، وهذه الدلالة على العلم ترجمة حرفية للكلمة . **وثانيهما** الدلالة على مجموعات الأساطير الكبرى والتميزة في التاريخ الانساني أو بين الشعوب المختلفة ، كأن يقال الميثولوجيا البابلية والآشورية . . الميثولوجيا المصرية القديمة . . الميثولوجيا اليونانية والرومانية . . الميثولوجيا الافريقية . . الخ . ويحتاج الدارس العربي الى أن يتعرف دائماً ، وهو يراجع التأليف والمصنفات غير العربية ، على القرائن التي ترجع مدلولاً على آخر ، الى جانب المدرسة أو المنهج الذي يصدر عنه المؤلف أو الجامع في عرضه ودراسته جميعاً .

وهذه العلاقة الوثيقة بين الفولكلور والميثولوجيا ، من حيث المادة أو من حيث العلم ، قد أملت على التخصصين في مختلف العلوم الانسانية أن يعتمدوا على هذين المجالين اعتماداً كبيراً<sup>١</sup> . والذي يهمننا في هذا البحث هو أن العالم الذي يريد أن يتخصص في الفولكلور يجب عليه أن يكون من الدارسين النفاة للأساطير ، ومن الملهم بتاريخ علم الأساطير ومدارسه المختلفة ، وأن يتنبك عن المبالغة في الاجتهاد والتأويل ، وأن يتذكر على الدوام أن الفولكلور قد أصبح الآن علماً قائماً برأسه ، وأنه يعتمد ، الى اقصى حد ممكن ، على الملاحظة الواقعية والمصل الميداني ، وأن الجزئي والمحل في ملاحظاته هو الأولى بالعناية من التجريد والمطلق في الأحكام المعتمدة على المنطق الصوري فحسب . . لا بد للدارس الفولكلور من أن يكون دارساً للميثولوجيا في الوقت نفسه ، وأن يكون اهتمامه بالأساطير ، في موادها القديمة أو المتطورة أو المستحدثة ، لا يقل عن اهتمامه بالعناصر الفولكلورية ، على اختلاف أشكالها ومضامينها ووظائفها .

( ١ ) يورى سوكولوف : الفولكلور ، قصاياه وتاريخه ، ترجمة حلمي شعراوى وعبد الحميد حواس ، طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ ، ص ١٧ .

والميثولوجيا - كما سبق أن ذكرنا - علم قديم موغل في القدم أو لعل مادة هذا العلم ، بالمفهوم الحديث لمصطلح العلم ، هي المصدر الأول والأقدم لجميع المعارف والخبرات الإنسانية . وما من باحث في تاريخ الفكر الإنساني أو الفن الإنساني إلا سجل هذه الحقيقة ، وهي أن الأسطورة ، بقوامها المتكامل المستوعب للكلمة والحركة والإشارة وتشكيل المادة ، هي جماع التفكير والتعبير عن الإنسان في مرحلة البدايات والتقدمية . وليس من غرضنا أن نؤرخ لهذا العلم ، وحسبنا أن نشير إلى المقومات الأساسية ، التي أتم بها العلم بالأساطير في العصور والبيئات الثقافية المشهورة . ومن الضروري أن نثبت ملاحظة أو تحفظاً ، فكلمة أسطورة ، وهي محاولة لترجمة كلمة Mythos اليونانية ، قد استعملها غير المتخصصين للدلالة على كل شيء يناقض الواقع ، أو بتعبير أوضح « ما لا وجود له في عالم الواقع » . وبغلب على الظن أن هذا الاستعمال قد دفع إليه المجتهدون الذين حاولوا ترجمة المصطلحات الغربية ، كما شجع على اقلام الأدباء في إنجلترا وفرنسا خاصة . ومن المسلم به أن الأدباء الانجليزى والفرنسي كانوا يخضعان في القرن الماضي لوجوه رومانسية غريبة ، جعلت الأدباء يجنحون إلى الاستعارة من الأساطير القديمة ، وتحميل بعض العناصر الأسطورية مالم تقصد إليه من الدلالات والرموز ، ولذلك رأينا كلمة Myth كثيرًا ما كانت تدل في اللغتين الانجليزية والفرنسية في القرن الماضي على ما يناقض الواقع . ومما عمق هذا الاستعمال في استخدام الترجمة العربية « أسطورة » ، للدلالة على ما يناقض الواقع ، أن « أساطير الأولين » تدل على معتقدات المشركين قبل ظهور الديانات السماوية .

والراجع أن هذا المفهوم ، الذي جعل الأسطورة مناقضة للواقع ، جد قديم ، فقد اعترض بعض فلاسفة الاغريق على ما رواه الشاعر « هوميروس » في الايالة والاوديسا من خوارق الأعمال المنسوبة للآلهة والأبطال ، واعتبروها هاتوايل خيال ووه لا علاقة له بعالم الواقع على الإطلاق . وأبى « اكنونوفون » أن يقتنع بخلود الآلهة الذي قال به هوميروس وهزبود . واعترض هذا الفيلسوف بصفة خاصة على تشبيه الآلهة بالناس ، واحتج بأنه لو أتيح للخيال والأنعام والوحوش القدرة على الرسم ، لصورت الآلهة على مثالها ! .. والمعنى المستخلص من هذا الرأي أن الخيال الإنساني ، مهما كانت قدرته وطاقته ، لا يستطيع أن يخرج عن عالم الواقع ، وأنه في الوقت نفسه أعجز من أن ينفصل عن الذات الإنسانية إلى موضوعية خالصة .

ولقد ظلت الأساطير ، مع ذلك ، تستحوذ على اهتمام الصفوة من المفكرين في جميع أنحاء العالم ، الذي خضع في تفكيره وتعبيره لمؤثرات هيلينية . وشرع المعنيون بها يفتشون عما تنطوي عليه ، في تصوراتهم ، من دلالات خفية ، ورأى بعضهم أن أسماء الآلهة في أساطير هوميروس إنما تدل على الملكات الإنسانية أو العناصر الطبيعية . كما رأى فريق آخر من المفكرين أن هذه الأساطير عبارة عن مجموعة من الرموز والمجازات لمعان وقوى ومثل ، ولم تعد الآلهة عند أولئك وهؤلاء سوى التشخيص لمبادئ أخلاقية ونواميس طبيعية . وظل اتجاه آخر يحتمل إلى العقل في تفسير الأساطير ويذهب أصحابه إلى أن الآلهة كانت في أصلها طائفة من الملوك بلغوا من القوة والتأثير شأواً عظيماً جعل الناس يتجاوزون بهم عالم الواقع إلى عالم الخوارق ، ثم يؤلهونهم ، ولهذا الاتجاه أهميته إذ أخرج الأساطير من عالم الوهم والخيال ومجرد الرمز شبه الفن إلى عالم الواقع ، ذلك لأنه جعل للأساطير واقعاً تاريخياً ولعل الأصح أن يقال : أن الأساطير قد أصبحت لها ، بفضل هذا الاتجاه ، واقع فيما قبل التاريخ . وأخذت الأساطير ، منذ ذلك ، تمثل الذاكرة الإنسانية عندما تستدعى مرحلة بلغ من بعدها في الزمان أن اكتنفها الغموض من كل جانب . وإعان

ذلك الخيال على تصوير الملوك تصويراً خارقاً في عصور سحيقة غلبت عليها البداوة . وينسب هذا الرأي **يوهيميروس** Euhemerus الذي مات في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، أذ صنف قصة خيالية في صورة رحلة فلسفية ، تعرف باسم التاريخ المقدس Hyera anagraphe ، وقد حاول فيها أن يثبت أن كل الأساطير القديمة عبارة عن أحداث تاريخية حقيقية ، وأوضح أن الآلهة لم تكن في الأصل سوى كائنات إنسانية أثبتت امتيازها ، فما كان من الناس إلا أن عبدوها بعد موتها . واشتهر هذا المذهب باسم اليوهيميرية Euhemerism . ويستطيع الباحث أن يقرر أن دراسة الأسطورة بالمنهج العلمي إنما بدأت على يد **كارل اوتفريد مولر** Karl Otfrid Müller في كتابه « مقدمة في دراسة الأسطورة » الذي صدر عام ١٨٢٥ ، بيد أن المباحث الجادة عن الأسطورة لم تنل حظها من الذبوع إلا بفضل **ماكس مولر** Max Müller في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وله مصنفات في علم الأساطير المقارن . وهو يذهب إلى أن الأسطورة إنما نشأت نتيجة قصور في اللغة ، مما يؤدي إلى أن يكون للشئ الواحد أسماء متعددة ، كما أن الاسم الواحد كثيراً ما يطلق على أشياء مختلفة . . . وكان من نتيجة هذا التصور أن خلط الناس بين الأسماء ، ومالوا إلى الاعتقاد بأن الآلهة المتعددة ليست التصورات مختلفة لاله واحد ، وجنحوا كذلك إلى تصور الإله الواحد على هيئات متعددة . ثم إن استعمال المقاطع الأخيرة الدالة على الجنس ، تذكيراً وتأنيساً ، يؤكد تشخيص الآلهة . ويرى **مولر** أن الآريين أنشأوا مجامع آلهتهم حول الشمس والقمر والسماء . وانتقد **اندرو لانج** Andrew Lang هذا المنهج الأسطوري ، الذي يتركز حول الشمس في تفسير الأساطير ، وأكد أن الأساطير لم تنشأ عن قصور في اللغة ، ولكنها نشأت عن تشخيص العناصر الكونية ، وهو يرى أن النزوع إلى التشخيص مرحلة من مراحل الفكر ، تتسم بالتجسيم واسباغ الحياة على المحسوسات والكائنات والظواهر . واستند **اندرو لانج** في نقده لنظرية مولر إلى المواد التي يعالجها « علم الإنسان » ، وكان حديث الظهور وقتذاك ، وكان جل اعتماده على رأي **تيلور** E. B. Tylor الذي يتلخص في أن الاعتقاد بوجود الروح في كل شيء كان بمثابة المرحلة الأولى من مراحل الدين . وفي أوائل القرن العشرين أحيا المفكرون الألمان المذهب الذي يفسر الأساطير بأنها أصداء الظواهر السماوية بصفة عامة ، وحركات الشمس والقمر بصفة خاصة . أما المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية وعلى رأسها **السير جيمس فريزر** Sir James Frazer **وجين هاريسون** فقد حاولت أن تفسر أساطير الشرق الأدنى وبلاد اليونان بمصطلحات الطقوس والسحر . ويرى **فريزر** أن دورة التمازج والذبول هي التي أبدعت صورة الإله المختهر وأسطورته . وهذا هو تفسيره للأساطير التي تدور حول **أدونيس** و **أكيثيس** و **أوزيريس** . وبذهب بعض التخصصيين الحديثين في الأساطير إلى أن الطقوس أسبق من الأسطورة في الظهور ، وتعد الأسطورة عند أصحاب هذا المذهب ، تفسيراً تمثيلاً للطقوس . ويكاد العلماء يجمعون الآن على وجود رابطة وثيقة بين الأساطير والطقوس . وأثبتت الدراسات العلمية لحياة الجماعات البدائية أن الأسطورة عند الإنسان البدائي إنما تعني حكاية واقعية ، لها مكانها الممتاز في حياته لسببين : **أولهما** : قداسة الأسطورة عند الإنسان البدائي . **وثانيهما** : أن لها هدفاً عظيماً في تصوره (٢) . ويقول **برونسلاف مالينوفسكي** Bronislaw Malinowski أن الأسطورة



إذا درست وهي حية فعالة .. فسوف يتضح أنها ليست تفسيراً تعليمية الفائدة العلمية، وإنما هي أحياء قصصى لواقع فطرى، يروى استجابة لنزغات دينية عميقة وميول أخلاقية وارتباطات اجتماعية، بل لتحقيق حاجات عملية، فالأسطورة تقوم من الثقافة البدائية بوظيفة لا غناء عنها، فهي تعبر عن العقيدة وتذكها وتقننها، وتصور الأخلاق وتدعمها، وتبرهن على كفاءة الطقوس، وتنظم قواعد عملية لهداية الإنسان. والأسطورة بهذا المعنى عنصر حيوى فى الحضارة الإنسانية. وهي ليست سمرًا يقوم بتزجية الفراغ فحسب، ولكنها قوة فعالة تستلزم جهداً مضنياً .. أنها ليست تفسيراً ذهنيًا ولا تصويراً فنيًا، ولكنها ميثاق عملى للعقيدة البدائية والحكمة الأخلاقية .. وهذه الحكايات، عند المعتقدين فيها، تقر لواقع فطرى، لا يزال يتحكم فى حياة الناس وأقدارهم وأعمالهم فى عصرنا الحاضر، ومعرفتنا لمد الإنسان بالحافظ على النهوض بالأعباء التي تليها الطقوس والفضائل، كما تزوده بالارشادات التي توضح له طريقة أدائها (٣).

ومن العسير أن نضع تعريفًا للأسطورة يجمع عليه العلماء المتخصصون، ذلك لأن الأسطورة واقع ثقافى مملع فى التعقيد، تختلف حوله وجهات النظر. وحسبنا أن نورد هذا الوصف الذى يتسم بالشمول، وهو أن الأسطورة تروى تاريخاً مقدساً، وتسرد حدثاً وقع فى عصور معنفة فى القدم، عصور خرافية تستوعب بداية الخليقة (٤). أو بعبارة أخرى الأسطورة تحكى بوساطة أعمال كائنات خارقة، كيف برزت إلى الوجود حقيقة واقعة .. قد تكون كل الحقيقة أو كل الواقع مثل الكون أو العالم .. وقد تكون جانباً من الحقيقة مثل جزيرة من الجزر أو فصيلة من النبات، أو ضرب من السلوك الإنسانى أو منظمة اجتماعية .. والأسطورة بهذا المعنى قصة « وجود ما »، فهي تروى كيف نشأ هذا الشيء أو ذلك. وهي ترتبط بالواقع فى أولياته، وإبطالها كائنات خارقة، ويعرفون بما حققوا فى عصور التكوين.

ولم يعد من الصعب تمييز الأسطورة عن غيرها، ذلك لأن الأولى تتركز حول تصور الواقع، وإن كان تصوراً خارقاً، وتقترب دائماً بالطقوس التي تمثلها. وإذا أردنا أن نحدد مجال الأسطورة، فأننا نشير إلى أنها حكاية إله أو شبه إله أو كائن خارق، تفسر بمنطق الإنسان البدائي ظواهر الحياة والطبيعة والكون والنظام الاجتماعى وأوليات المعرفة. وهي تنزع فى تفسيرها إلى التشخيص والتمثيل والتجسيم، وتنتهى بجانبها من التعليل والتحليل، وتستوعب الكلمة والحركة والإشارة والإيقاع، وقد تستوعب تشكيل المادة. وهي عند الإنسان البدائي عقيدة لها طقوسها، فإذا ما تعرض المجتمع الذى تتفاعل معه الأسطورة، لعوامل التغير تطورت الأسطورة بتطوره. وقد تتبدد تحت وطأة عناصر ثقافية أقوى، فتتفرط عقيدتها، وتتحدر إلى سفح الكيان الاجتماعى، أو ترتسب فى الأشعور وتظل على الحالين عقيدة أو ضرباً من ضروب السحر، أو ممارسة غير معقولة أو شعيرة اجتماعية.

وكثيراً ما تتحول إلى محاور رئيسية، تعاد صياغتها فى حكايات شعبية. والأسطورة تعد مادة للعلم المتخصص فى دراساتها وهو علم الأساطير أو « الميثولوجيا ». وهذا العلم إنما يعنى بها عند بعض المتخصصين، وهي حية فعالة، تقوم على العقيدة والشعيرة والشكل التمثيلى،

(٣) Bronislaw Malinowski, Myth in Primitive Psychology, London 1926, P. 21.

(٤) An introduction to Mythology, Lewis Spence, London 1931, PP. 158.

فاذا تحولت الى عقيدة ثانوية. ، او ارتبطت بالشعائر الاجتماعية ، او أصبحت حكاية شعبية ، فانها تخرج من اطار علم الاساطير ، وتصبح مادة رئيسية من مواد علم الفولكلور او الماثورات الشعبية .

وليس من شك في ان دراسة العقائد والشعائر القديمة والبدائية وبقاياها واصداها ، كما تبدو في ممارسات الاحاد العاديين ، اسبق من الفترة ( ١٨٤٦ ) التي ظهر فيها الى الوجود مصطلح فولكلور Folklore ، على يد العالم الانجليزى **وليم جون تومز** William John Thoms ، ذلك لان ظهور القوميات من ناحية ، وانتشار مبادئ الديمقراطية الليبرالية من ناحية اخرى ، قد ضاعف الاهتمام بما يصدر عن العامة او جماهير الشعوب من تعبير وسلوك . واذا كانت الوظيفة تخلق العضو ، كما يقول البيولوجيون ، فان ظهور هذا المصطلح وانتشاره بين الاوساط العلمية اولا ، وبين سائر الكتاب والادباء ثانياً ، يؤكد قوة الحاجة الى مصطلح جديد ، يكافئ المفهوم الجديد للتعبير والممارسات الشعبية ، فظهر مصطلح الفولكلور ليحل محل مصطلح آخر ، كان قد شاع استعماله بين المؤرخين خاصة ، وهو « **العادات الشعبية او الدارجة** » Poplur antiquities . ومن الواضح ان علماء الآثار كانوا ، بفضل التقدم في الدراسات الانسانية على اختلاف فروعها ، قد احسوا بان النقوش والكتابات والادوات لا تحكى تفاصيل الحياة الانسانية في الماضى البعيد والقريب ، ولا بد من التفتيش عن وثائق اخرى ، تلقى الاضواء على تفاصيل العناصر الثقافية والحضارة لهذا المجتمع او ذاك ، في مرحلة محددة من تاريخه . واهتدوا آخر الامر الى ان التعابير والممارسات الشعبية تحمل في اطرافها من بقايا العصور الماضية ورواسبها ، في تصورهم ، ما يميظ اللثام عن الغامض او الناقص او المجهل في الآثار المادية القديمة ، ولذلك استخدموا مصطلح « **العادات الشعبية او الدارجة** » ، ولكنهم فطنوا الى ان هذا المصطلح لا يفي بالفرض المقصود . ولما نحت العالم الأثرى الانجليزى مصطلحه « **الفولكلور** » وجد استجابة مباشرة لاستخدامه . والحق ان بعض العلماء في الدول الاوروبية قد ترددوا فترة طويلة من الزمن في استعمال المصطلح الجديد ، وآثروا عليه مصطلحات اخرى من لغاتهم كما حدث في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وغيرها .

وظل العلماء المتخصصون في التعابير والممارسات الشعبية يتشبهون بان الفولكلور « **علم تاريخي** » ، مهمته استكمال الصورة الثقافية والحضارية لماضى شعب من الشعوب ، واسسوا على هذا النظر مجال الفولكلور : اولا على انه علم من العلوم التاريخية بخاصة ، لانه يلقي الضوء على ماضى الانسان ، وثانياً لانه يعمل على تحقيق هذا الهدف ، لا بالتأمل النظرى واستدلال المنطق الصورى ، ولكن بالاعتماد على الملاحظة الواقعية والاستقراء العلمى . واصبحت مهمة الفولكلور ، عند هؤلاء العلماء ، هى استكمال تصور القوام الروحى للانسان ، لا بالاعتماد على المشهور من آثار الشعراء والادباء والفنانين والمفكرين ، بل بما تمثله اصوات الجماهير ، التي تتسم بالعفوية والارتجال وعدم المبالغة في الدقة والوضوح والصلق . وظل مصطلح الفولكلور ، منذ منتصف القرن الماضى يدل على معنيين كما اوضحنا من قبل - هما :

١ - جماع الروايات غير المدونة لجماهير الشعوب ، كما تبدو في الابداع الدارج والعادات والتقاليد والمعتقدات والسحر والشعائر .

٢ - العلم الذى يعمل على دراسة هذه المواد الشعبية ، باعتبارها وثائق حضارية وثقافية أصيلة ، لا تنقل في أهميتها ودلالاتها عن الكتابات والنقوش وسائر الآثار والعدايات القديمة (٥) .

وليس معنى ذلك أن المهمة التاريخية لعلم الفولكلور تنأى بالمتخصصين فيه عن النقوش والمدونات ، ولكن المعنى أنه يستهدف الكشف عن سلوك الأفراد العاديين ، وما ينطوى عليه من دلالات على الماضى البعيد أو القريب ، ومن أجل هذا اعتمد المتخصصون في الفولكلور ، في تلك المرحلة من تاريخ هذا العلم ، على الوثائق التي لها قيمة تاريخية الى حد ما ، ولم يفتهم أن يفتشوا في الحوليات ودواوين الشعراء ، والقوانين .. الخ . لينتخبوا منها ما يعكس مناهج تفكير الجماهير وتعبيرهم وسلوكهم ، التي تقابل أساليب الأدباء والفنانين والعلماء في التفكير والتعبير والسلوك أيضاً . بيد أن جل اعتماد الفولكلوريين في الواقع ينصب على ما جمعه المتخصصون والمشفون بـ المواد الشعبية ، في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن . وعلم الفولكلور يفيد في تفسير وثائقه ومواده وتقييمها من مناهج الدراسة المقارنة (٦) .

ولقد واجه الدراسون ، منذ اللحظة الأولى ، ظاهرة لها تأثيرها على الدراسة ، وهى وضوح التفريق بين روايات أدبية وفنية ، اصطلاح المتعلمون على وصفها بالرفيعة أو المعتبرة من ناحية ، وبين روايات شعبية أو دارجة ، عفوية أو شفاهية في معظم الأحيان ، من ناحية أخرى . وهذه الظاهرة تبدو واضحة في المجتمعات التي حققت قدراً من الحضارة . أما المجتمعات التي لا تزال تعيش في مرحلة ثقافية متخلفة ، أو لا تزال في طور البداوة ، فإن ظاهرة وجود مستويين للثقافة ، ينعكسان على مناهج التفكير وأساليب التعبير وضروب السلوك ، لا تكاد تظهر . ومن الشواهد على ذلك بعض المجتمعات المنعزلة على تخوم الحضارة في أمريكا ، والأقوام الذين لا يزالون يعتمدون في معاشهم على التجوال والتنقل مثل الأعراب الضاربين في الصحراء ، والجماعات التي تعرف باسم الفجر . كما أن مراحل البداوة التي سبقت الحضارات لم تعرف التدوين أو التسجيل أو الانقسام بين رسمى وشعبي .. بين رفيع ودارج . والباحثون يسجلون دائماً التحول ، من الروايات والتعابير العفوية أو المحفوظة في صدور الناس ، الى التدوين . ومؤرخو الأدب العربي يشيرون الى عصر الرواية الذى بلغ أوجه في القرن الثانى الهجرى ( الثامن الميلادى ) على أبهى أعلام ، اشتهروا بالحفظ والرواية والتدوين ، من أمثال **أبي عبيدة والإصمعي وحمام** وأضرابهم . ومن العسير على الباحث أن يقول أن للجماعات البدائية والبدوية « فولكلور » ، أو أن ما صدر عنها في تلك المراحل الثقافية من وثائق ومواد من اختصاص عالم الفولكلور ، إذ الواقع أنها مهمة العلماء المتخصصين في الاثنولوجيا . ومع ذلك فإن العلاقة حميمة جداً بين الفولكلور والاثنولوجيا ، وهما يتبادلان المواد والأحكام ، ويستعير أحدهما من الآخر بعض المصطلحات والظواهر .

ولما كانت الأساطير قد امتدت الدراسات الانسانية على اختلاف فروعها بالكثير من الظواهر والعناصر والمواد ، فإن الفولكلور يُعد ، عند بعض العلماء منشعباً عن الميثولوجيا ومكملاً لها ، ويُعد عند غيرهم منشعباً عن الاثنولوجيا أو مكملاً لها . والفولكلور على الحالين قد أصبح فرعاً من العلوم

Standard Dictionary of Folklore . . . Funk & Wagnalls New York 1949.

(٥)

انظر التعريفات بمادة « فولكلور » ، ص ٣٩٨ وما بعدها .

(٦) المصدر السابق ، الوضع نفسه .

الانسانية ، يرتبط بعلم اللغة العام وبالدراسات الأدبية ارتباطه بعلم الانسان او الانثروبولوجيا وعلم النفس . وهذه العلوم تتكامل فيما بينها ، وتخضع الآن للمنهج العلمى القائم على المواجهة الواقعية والملاحظة المباشرة ، بل والتجربة المعملية أيضاً . ولكن التقدم الذى احرزته بخاصة علوم الآثار وما قبل التاريخ والسلالات والانثروبولوجيا الثقافية قد اعان على استقلال الفولكلور وعلو شأنه . ومن الحقائق المستقرة فى كثير من الأوساط العلمية استقرار البديهيات ، وأن جميع الحضارات قد نشأت ، كعلم من معالم التحول ، من الهمجية أو البدائية أو البداوة ، فيما يعرف بمرحلة ما قبل التاريخ ، وأن الوثائق والآثار التى استطاع العلماء أن يكتشفوها ، وإن يردوها الى هذه المرحلة ، تنطوى فى معظم الأحيان على معتقدات وعادات ظلت حية ، على الرغم من بعد الزمن بها وتقدم العهد عليها ، مؤثرة فى سلوك الجماهير والأحاد العاديين فى العصر الحديث . . وهذه المعتقدات والممارسات والتعابير من وثائق الفولكلوريين ، ما زالت حية فعالة فى حياة الأفراد والجماهير . وإذا كان بعض أصحاب الجباه العريضة قد ارتفعت أصواتهم بالاعتراض على الاهتمام بالتراث الشعبى بصفة عامة ، وبالتعابير والمعارف الشعبية بصفة خاصة ، فإن ذلك لا يمكن أن يقلل من أهمية المادة الفولكلورية وعلم الفولكلور ، ذلك لأن واقع الدراسة قد اثبت أن الوثائق التاريخية وروائع الآداب والفنون المعتبرة لا يمكن أن تفهم على وجهها الصحيح أو التام إلا بالاعتماد على الفولكلور . وهذا ما فطن اليه المتخصصون فى الآداب الكلاسيكية ، فإن الكثير من العادات والطقوس التى أوردها الشاعر اليوناني القديم **هوميروس** فى الإلياذة أو الأوديسا ، أو تلك التى وصفها الشاعر الرومانى **فرجيل** فى الإنيافة ، لا تزال موجودة ومؤثرة فى حياة الأفراد والجماعات الى الآن (٧) . ومن المفيد فى هذا المقام أن يقدم الباحث شاهداً من الأدب العربى القديم أيضاً لتأكيد هذه الظاهرة ، وهذا الشاهد مستخلص من معلقة **امرئ القيس** المشهورة ، بل انه الشطر الأول من البيت الأول فى هذه المعلقة وهو « قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل » ، فإن استخدام الشاعر لصيغة المثنى إنما يدل على عادة لا تزال مرعية فى البادية والريف عندنا ، وهى أن الفرد عندما يهم بعمل له خطورته ومكانته فى حياته وحياة عشيرته ، يصطحب اثنين من رفاقه على سمته وهيئته ، وكان ذلك فى الجاهلية تضليلاً للأرواح الشريرة ، حتى لا تصيب هذا الفرد بآذى . ولقد ظل إثارة صيغة المثنى متداولاً بين الشعراء الى أوائل النهضة الأدبية فى العصر الحديث ، وأصبح بذلك أقرب ما يكون الى تقليد من التقاليد الفنية المريعة من الشعراء المبرزين مثل **أحمد شوقي** الذى يقول « خلى اهبط الوادى وميلا . . . الخ » ، وهو يصور تأهيه لزيارة الآثار المصرية القديمة (٨) ، ومن أجل ذلك ارتبط علم الفولكلور ، لا بالدراسات اللغوية فحسب ، ولكن بنقد النصوص الأدبية أيضاً ، وأن كانت علاقته بهذه المباحث أقل من علاقته بالعلوم الإنسانية الأخرى .

**وان العروة الوثقى بين الفولكلور والميثولوجيا قد جعلت الأول يعد ، فى نظر بعض المتحمسين للفولكلوريات ، ممهداً للعلوم الطبيعية الحديثة ، التطبيقية والبحثية على السواء . ويصدق هذا**

(٧) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

(٨) محاضرة فى الأدب الشعبى للدكتور عبد الحميد يونس ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ص ٨ .

بخاصة على السحر الذي عده السير جيمس فريزر الصورة السابقة لتلك العلوم . ولا يزال هناك من يشك في هذه الإصره المدعاة للفولكلور . أما الطب الشعبي فليس هناك من يشك في انه المهيد الطبيعى للطب الحديث ، ذلك لأن الكثير من التشخيص الشعبي للعلل والأمراض ، والوصفات الشعبية لعلاجها ، إنما هو ثمرة ملاحظة دقيقة وتجربة صحيحة ، مهما كانت فطرية أو أولية أو ساذجة .

وأهم منطقة يلتقى فيها الفولكلور بالميثولوجيا هي السير الشعبية لأنها ، وهي باب من أبواب الأدب الشعبي ، تستمد قرائن متعددة من الملاحظات الواقعية ، التى يسجلها علم النفس بصفة عامة ، والعلاجى منه بصفة خاصة . وهذا ينطبق على قراءة المستقبل وتفسير الأحلام والحاسة السادسة والتوقع غير المعقول والجلاء البصرى والتلبائى .... الخ .

وإذا كنا قد أشرنا الى وجود ضربين من الرواية ، أحدهما شعبى والآخر رسمى ، فإن ذلك لا يعنى أنهما سيران جنباً الى جنب ، وكأنهما الخطان المتوازيان ، اللذان لا يلتقيان مهما امتدا ، فالواقع ان العكس هو الصحيح ، فانهما يتبادلان التأثير والتأثر . ما أكثر المواد الفولكلورية التى ينقلها أو يرددها أو يستلهمها الشعراء والكتاب المعروفون ، وما أكثر المعارف العلمية والشواهد الأدبية التى تجد لها مكاناً في الذاكرة الشعبية ، والتى يرددها ، أو يستشهد بها ، أو يفيد منها ، الأحاد العاديون من جماهير الشعب . وأدت هذه الظاهرة الى جدل بين العلماء فهناك اتجاه تزعمه **هانز نومان** Hans Nauman يذهب الى ان الشعب لا يبدع شيئاً جديداً ، وإنما يعيد صياغة شيء موجود أبدعه افراد متميزون . وعلى هذا فإن الأزياء الشعبية والرقصات الشعبية عند الفلاحين الاوروبيين إنما هى أزياء قديمة كانت شائعة بين النبلاء في مرحلة سابقة ، ورقصات كان يمارسها الفرسان والسيدات من عليه القوم (٩) . أما الاتجاه الذى تزعمه **هردر** J. G. Herder و**الأخوان جريم** Grimm فقد ذهب الى ان الشعب قادر على الإبداع ، وأنه هو الذى وضع الأسس التى جعلت الشعراء والأدباء والفنانين يبدعون الآداب والفنون الرفيعة ، التى تتسم بالطابع الذاتى لمبدعيها .

والحق ان الأخذ والعطاء بين الجماعات البدوية والبيئات الحضارية موصول على مدى التاريخ ، تؤكد الملاحظات والنصوص ، كما ان تبادل التأثير والتأثر بين مختلف الطبقات في المجتمع الواحد ، لم يعد موضوع جدل أو انكار ، ذلك لأنه قد أصبح من الواضح ان المواد الفولكلورية تهبط من قمة الهرم الاجتماعي الى سفحه ، كما تصعد من السفح الى القمة ، يضاف الى هذا كله ان الإنسان مهما كانت طبقة ، يخزن في ذاكرته ، ويحتفظ في أطوار نفسه بالكثير من العناصر الفولكلورية ، التى تؤثر في سلوكه العادى في حياته اليومية ، والتى تظهر بشكل أقوى في فترات التوتر النفسى أو العصبي . ولسنا في حاجة الآن الى الوقوف عند ما شاع بين البيولوجيين من القول بنظرية الاسترجاع ، التى كانت تمنى ان الكائنات الحية تحتفظ في جسمها وسلوكها بما يدل على مرحلة أو أكثر من مراحل التطور السابقة ، وكانوا يستدلون على هذا القول بما يوجد في الأجسام من ندبة اثرية لا وظيفة لها ، ويذهبون الى انها فقدت وظيفتها ، وظلت مع ذلك دليلاً على مرحلة

كانت فيها تؤدي ما وجدت من اجله . وانسحب هذا النظر على الدراسات الانسانية بصفة عامة ، وعلى الفولكلور والميثولوجيا بصفة خاصة . ومهما يكن من امر المبالغة في هذا القول وما اليه ، فان الظواهر لا تزال ترجح اختبار الكائن الحي لثرائه ، وبقاء بعض العناصر موجوداً ، وان فقد وظيفته ، وفي هذه الحالة يوشك أن ينقرض ، الا اذا اصاب من التعديل والتحويل ما يجعله قادراً على اداء وظيفة جديدة . ومن هنا التمس الفولكلور بالميثولوجيا في مرحلة سابقة من مراحل العلم ، وظهرت المدرسة الميثولوجية ، التي عتبت بالمواد الفولكلورية ، وميزت الظواهر الاسطورية في تلك المواد ، وشرحت الوظائف السابقة ، وكانت تقوم بها ، وهي حلقة رئيسية او ثانوية من حلقات عقيدة اسطورية ، تحققها شعائر وطقوس ، قد تحولت عن وظائفها السابقة الى وظائف جديدة ، فانقرضت عقيدتها وانتشرت ، واتخذت صور العقائد الثانوية والممارسات السحرية والمراسيم الاجتماعية والحكايات الشعبية وما الى هذا بسبيل .

والفولكلور في هذا الجيل قد اتسع مجاله ، ولم يعد محصوراً في البقايا والرواسب ، وتجاوز الهدف التاريخي ، الذي يبحث عما يكمل صورة الماضي البعيد أو القريب ، وأصبح يستهدف دراسة الانسان ، من حيث هو انسان في بيئته وعصره ، مفيداً من العلوم الانسانية الاخرى ، ومزوداً اياها بالاحداث والوثائق والأحكام . واتسعت دائرة علم الفولكلور ، فشملت الجماعات الثابتة ، كالامة والطبقة واصحاب مهنة بعينها ، والجماعات المؤقتة ، كالانضواء في هذه المرحلة أو تلك من مراحل التعليم .. وأصبحت هناك فروع متنوعة لعلم الفولكلور ، تختلف باختلاف زاوية الرصد ، وباختلاف طبيعة الجماعة ... هناك - على سبيل المثال - الفولكلور الخاص بالهن . الفولكلور الخاص بالجامعات التي لها تقاليد ومراسيم وتعايير ورموز ... الخ .

**والانسان المعاصر** ، مهما يكن حظه من العلم ، يُعد موضوعاً من موضوعات هذا المجال المتسع من مجالات المعرفة الانسانية ، بيد ان العلاقة الحميمة بين الفولكلور والميثولوجيا لا تزال على شيء من القوة ، لأن العلم الاخير يرتبط بالعقائد والشعائر والممارسات القديمة المولدة في القدم ، والتي لا تزال نظائرها موجودة ، تقوم بوظائفها الاسطورية عند بعض الشعوب المعاصرة ، وفي بعض البيئات الثقافية في عصرنا الحاضر . ومع اننا قد استغنينا ، بفضل العلم والتكنولوجيا ، أن نخرج من جاذبية الأرض ، وأن نهبط على القمر ، وأن نعمل للوصول الى المريخ والزهرة وغيرهما من الكواكب في مجموعتنا الشمسية ، فان المعتقدات القديمة ، التي صاغها الانسان حول الشمس والقمر وسائر الكواكب وحول السماء والأرض وبقيّة الظواهر الكونية ، وحول حياته وحياة الكائنات المفيدة والضارة ، لا تزال تعمر النفوس ، وتؤثر في العقول وتحكم ضروب السلوك ، كما ان الكثير من التعابير والأفكار والمعارف لا يزال تكتنفه مؤثرات ، تدخل في نطاق علم الفولكلور الآن ، وقد ترد الى ظواهر ميثولوجية في عصر قديم ، أو حتى في عصور ما قبل التاريخ .

• • •

### الشمس والقمر والزهرة

ويذكر المؤرخون لعلم الاساطير المراحل المتعددة التي مر بها هذا العلم على حدائنه ، ويسجلون انشعاب المدرسة اللغوية الى شعبتين كبيرتين هما : **الشعبة التي جعلت الشمس المحور الأكبر للأساطير** ، والشعبة التي **جعلت الظواهر الجوية** هي التي حفزت الانسان البدائي الى محاولة

تفسيرها بمنطقه المعتمد على التجسيم والتشخيص والتمثيل . ولقد تزعم الشعبة الاولى **ماكس مولر** Max Müller الذى أسس المدرسة اللغوية ، ويرى الاخلاصون بهذا الاتجاه ان « الهة الشمس وجدت في كل بيئة » وانها محور الاسطورة والتراث الشعبي ، ولعل أشهر القائلين بهذا الرأي **السير جورج وليام كوكس** Sir George William Cox ( ١٨٢٧ - ١٩٠٢ ) وهو مؤلف كتاب « المدخل الى الميتولوجيا والفولكلور » ( ١٨٨١ ) ، ولقد ألح على عالمية الاسطورة الشمسية ، واعتمد في اثبات رايه على دراسة علمية لعدد كبير من الأساطير والحكايات الشعبية . ولم يكن هذا العالم من المشبتهين بالتفسير اللغوي للأساطير تشبهاً كاملاً ، وكان على وعى كامل بالزائق التي يتعرض لها الاعتماد على الأساطير التيونونية أو اليونانية القديمة أو اللاتينية أو الاسكندنافية ، وهي الأساطير التي تتردد في المصادر الآرية فحسب . ومع انه سلم بوجود طائفة من الأساطير تفسر ظواهر طبيعية غير الشمس ، فانه اقر بوجود أساطير أخرى ترتبط بالنجوم والسدم .

اما الشعبة الثانية التي التفتت الى الظواهر الجوية ، فقد سجلت وجود ظاهري البرق والرعد في كل الأساطير . وردت جميع الشخصيات والكائنات والأحداث التي في الأساطير الى هاتين الظاهرتين ، فهي ترى - مثلاً - ان التنين وغيره من الكائنات الوحشية الخارقة تقوم بحراسة الكونز والعداري الفاتنات في معقل سماوى حصين ، الى أن يصل البطل الموعد ، الذى يصرع التنين أو غيره من الوحوش ، وينقذ العذراء . وتذهب في تفسير هذه الأحداث الى أن السحب الكثيفة السوداء ، التي تنذر بالبرق والرعد ، تحجب النور الى أن يصل البطل ويقوم بتبديدها (١٠) . وأياً كان الاتجاه الذى اتخذه القائلون بالتفسير اللغوي للأساطير ، فان الاتجاه الى التحليل اللغوي قد افاد الى حد كبير في القاء الضوء على الأساطير القديمة الموهلة في القدم ، وعلى تلك التي لا تزال حية فعالة في المجتمعات البدائية ، أو القريبة من البدائية في عصرنا الحديث . ولعل ظاهرة التذكير والتأنيث للأجرام السماوية تتصل بنتائج انصاه هذه المدرسة ، ذلك لان التذكير والتأنيث ، وإن كان أمرًا مجازيًا في نظر المتأخرين ، إلا أنه كان حقيقياً عند الانسان البدائي أو القديم ، كما ان اختلاف اللغات في مثل هذه الظاهرة يمكن ان يرد الى طبعة التشخيص في الأساطير الخاصة بالشمس والقمر وسائر الكواكب ، فنحن نؤث « الشمس » ونذكر « القمر » في اللغة العربية ، وغيرنا يفعل العكس . فاذا التفطنا الى الأساطير ، التي دارت حول الشمس والقمر عند مختلف الشعوب ، فقد نجد تفسيراً يروج الباحث على اتخاذ هذا الاتجاه أو ذاك .

واذا انتقلنا الى المدرسة الانثروبولوجية ، واجهنا عالماً كبيراً يتصل بدراسة المجتمعات العربية بصفة عامة ، والجاهلية فيها بصفة خاصة ، وذلك العالم هو **وليام روبرتسون سميث** William Robertson Smith ( ١٨٤٦ - ١٩٩٤ ) . ولقد شغل منصب استاذ اللغة العربية في جامعة كمبرج عام ١٨٨٣ . ومن أهم مصنفاته كتاب « **ديانة الساميين** » ( Religion of the Semites ) . وكتبه : « **القرابة والزواج في الجزيرة العربية قديماً** » ( Kinship and Marriage in Early Arabia ) ومن رأى هذا العالم ان الأساطير كانت بمثابة العقيدة في الديانات القديمة ، ولهذا الرأي

خطورتها في موضوع العلاقة الحميمة بين الميثولوجيا والفولكلور ، ذلك لأن التراث المقدس لشعب من الشعوب يتخذ شكل قصص تدور حول الآلهة ، وتفسر في الوقت نفسه جوهر الفكرة الدينية عند الشعب والشعيرة التي تحقّقها . ولكن **روبرتسون سميث** أسرف ، إلى حد ما ، في الفصل بين الفكرة والشعيرة ، وذهب إلى أن الأسطورة لم يكن لها قوة الألزام عند معتنقيها ، ومن ثم لم تكن تمثل حلقة جوهرية في الديانة . ومن الإنصاف له أن نسجل رأيه ، فهو يقرر أن « الأساطير المرتبطة بمقدسات الفرد وطوقه ليست الأجزاء من العبادة ، فهي تقوم بإثارة خيال العابد واهتمامه . بيد أنه كان كثيراً ما يترك له الخيار بين روايات مختلفة لموضوع واحد بشرط أن يؤدي الشعيرة بدقة كاملة ، وليس هناك من يبالي بما يعتد به في أصلها . ولم يكن الاعتقاد في طائفة معينة من الأساطير إجبارياً ، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من العقيدة الدينية ، ولم يكن يظن أن الإنسان يكتسب باعتقاده في تلك الأساطير مكانة دينية ممتازة ، ويحظى تبعاً لذلك برضى الآلهة . أما الأمر الإجباري حقاً أو الذي يكسب صاحبه رضى الآلهة فهو القيام بأعمال معينة لها صفة القداسة المنصوص عليها في العرف الديني . ونتيجة هذا كله أن الأساطير ينبغي الاحتل مكان الصدارة الذي كثيراً ما اتخذته في الدراسة العلمية للعقائد القديمة » .

ويستخلص الباحث من هذا الرأي ومن غيره من آراء **روبرتسون سميث** أن الأسطورة تستمد وجودها من الشعيرة ، وليس العكس ، وأن هذه القاعدة تكاد تنطبق على جميع الأساطير على اختلاف الشعوب والصور . وبني هذا العالم الأنثروبولوجي الكبير رأيه على ملاحظته من ثبات الشعيرة على صورتها ، وتعرض الأسطورة للتغير المستمر ، تبعاً لما يمر به المجتمع من تغيرات . والخط الفاصل بينهما أن أحدهما لها صفة الألزام ، والثانية تخضع لحرية الإنسان ومزاجه (١١) .

والباحث في الأساطير من وجهة النظر الفولكلورية ، مطالب بأن يعنى بالشكل القصصى أو التسجيلي عنايته بالشعائر والطقوس . وهذه العناية تكاد ترجع الارتباط العضوي بين المضمون القصصى والأعمال التي تحاكيها ، طبقاً لقواعد مقررة في التراث الديني للشعوب البدائية أو القديمة . وإذا أضفنا إلى هذه النظرة ما يأخذه المتخصصون في علم اللغة العام من رد جميع وسائل التعبير عند الإنسان إلى أصل واحد ، فإننا نرجح أن الأسطورة في أصلها عقيدة تحقّقها شعيرة ، وأن الشكل القصصى تفصيل وتسجيل معاصر أو متأخر ، وأن تعرضها للتغير يرتبط بالوظيفة أكثر مما يرتبط بأي شيء آخر ، وهي تحتفظ بصفاتها الأسطورية ، ما دامت عقيدة لها قداستها وشعائرها ، فإذا تحولت عن هذه الوظيفة إلى غيرها أصبحت عادة أو تقليداً أو عرفاً اجتماعياً أو ملحمة أو حكاية شعبية ، ولعل الشمس والقمر والزهرة أصدق مثال على هذا التصور .

ويكون الأمر أكثر وضوحاً إذا نحن التفتنا إلى الصفات المستمدة من الوظائف ، فالواقع أن القداسة التي أسبغها الإنسان البدائي أو القديم ، وما تجسّمه أو تشخصه ، قد جعلت التعظيم يتخذ عبارات ، تتسم بالمبالغة والتفخيم ، ومع ذلك فالصور شبه الخيالية ، التي ترسم للشمس والقمر والزهرة وسائل النجوم ، فهما من الشاعرية ما أضفى عليها صفة البقاء ، حتى



بعد ان زالت صفة القداسة عنها . ولا تزال بعض التشبيهات الخاصة بالشمس والقمر والنجوم تتردد في الآثار الأدبية على أنها انعكاس للخيال الغنى وحده ، مع أنها استمرار لصفات ارتبطت بوظائف تددت وانقرضت . وليس من شك في أن العجب والإعجاب والروع قد صاحب الكواكب بصفة عامة ، والشمس والقمر بصفة خاصة ، ففي الشرق والغروب ، وفي بلوغ الأوج ، وفي تغير الصورة في المراحل الأولى عنهما في المراحل الأخيرة ، وفي انبعاث النور واختلاف درجاته ، وفيما يعين على ظهوره ، ويعمل على احتجابه ، ما دفع الإنسان ، حتى بعد زوال الاعتقاد في الوهية الكواكب أو في تجسيمها لآلهة تمثلها ، إلى التفتن في التعبير عنها وعن مظاهرها وصفاتها وآثارها ، فالأنوار والألوان والظلمات ، وما تعين عليه من الهداية ، بل وما تؤدي إليه من ادراك مكان الإنسان من الأرض والعالم والسماء ، قد اتخذت صوراً وتشبيهات واستعارات ، تتجاوز التركيب البلاغي إلى التعبير عن الدهشة أو الخوف . عن الرجاء والتوقع . عن الرهبة والرغبة . . . وظلت الشعائر والمراسيم المسيرة للتقويمين الشمسي والقمرى ترتبط بالجانب العملي من تلك المواقف النفسية . وحسبنا أن نسجل ماثله الأعياد والمواسم إلى الآن من عبارات وحركات وإيقاعات ومواد مشكلة .

وعالية الظواهر الطبيعية والكونية ، وعلى رأسها الشمس والقمر والنجوم ، قد اثمرت أساطير خاصة بها في جميع البشائر وفي كثير من العصور . وإن يتسع هذا الفصل لاستيعاب أكثر هذه الأساطير ، أو حتى للإشارة إليها ، ويكفي أن نذكر الإله البابلي « شمش » لأنه يرتبط بالكلمة العربية « شمس » . وهذا الإله بعد من أشهر الآلهة البابلية والآشورية . على السواء . وتدل الآثار على أن اسمه قد تردد منذ أكثر من ستة آلاف سنة . وذهب القدمون إلى أنه ابن « سن » إله القمر ، مما يؤكد أن التقويم الشمسي قد حل محل التقويم القمري ، كما حدث في كثير من بلاد الشرق القديم . وتصفه النقوش بأنه « إله النور العظيم » ومن أجل ذلك وصف بأنه « يرسل النور إلى الأرجاء كافة » وأنه « سيد الأحياء » و « مسبح النعم على الأرضين » وما إلى هذا بنسبيل . وتصوره القدماء بفتح أبواب الصباح ، ويرع رأسه متطلعاً إلى العالم من فوق الأفق ، وينير السماوات والأرضين بأشعته . ولقد ارتبط النور بالحق والعدل والخير في نفس الإنسان منذ أقدم العصور ، ومن ثم نسب البابليون والآشوريون إليه القدرة على التمييز بين العدل والظلم ، والخير والشر ، والحق والباطل ، وأصبح في تصور تلك الشعوب القاضي الذي يفصل بين النور والظلمة ، أو بين الحق والباطل ، ومثل البابليين والآشوريين في هذا كمثل سائر الشعوب ، ذلك لأن الإنسان قد شاهد بوضوح ، مد درج على الأرض ، أن أشعة الشمس تنفذ إلى كل مكان ، وتتخطى جميع الأستار والحجب ، فلا عجب أن يصبح الإله « شمش » رمزاً للعدالة . ولقد ورد اسمه على رأس النقوش التي سجلتها ألواح حمورابي المشهورة ، وفيها يرمز إلى العدالة . ولقد ظل « شمش » طوال التاريخ البابلي يحتفظ بمكانته ، ولعله إله الشمس الوحيد الذي لم تستوعبه عبادة الإله مرداخ ، على الرغم مما كان لها من سلطان عظيم . وكثيراً ما يوازن علماء الأساطير بين ما كان يتمتع به « شمش » من قدرة على البقاء ، بحيث لا يستوعبه نجم آخر ، وبين « توتك » إله الشمس عند الكسكيين القدماء ، وهو الذي لم يضارعه في هذه المكانة غيره من الآلهة . ومع ذلك فإن « شمش » استطاع أن يستوعب بعض الآلهة المحلية في البلاد التي استقرت فيها الشعوب السامية ، وأصبح اسمه علماً على الشمس في اللغات السامية . وهناك من الأسباب ما يميل لنا إلى الظن أن الإله « شمش » لم يكن على الدوام مجسماً للخير ، ولكنه كان في بعض المناسبات يرمز إلى الحزن . ولكن النصوض تدل على أنه كان يعد في الأزمنة المتأخرة من التاريخ القديم ، الإله الذي يهب الحياة ، ويبعث النور إلى جميع المخلوقات ، وعليه يعتمد كل شيء في الطبيعة من الإنسان إلى النبات .

ولا يستطيع الباحث أن يعرض للاله « شمش » دون أن يذكر قرينته الربة « آبة » التي كانت تعبد معه . والراجح أن ديانتها قديمة موغلة في القدم ، ويبدو أنها لم تكن تتميز بطابع خاص أو فريد . واعتقد القدماء أنها كانت تستقبل « شمش » ( الشمس ) عند الغروب ، ومن أجل ذلك قيل أنها كانت « وجه الشمس المزدوج » الذي يظهر مكبراً وقت الغروب . ولكن هذا التعليل مبالغ فيه عند كثير من علماء الأساطير ، لأن قوة الشمس حيناً وضعفها حيناً آخر ، ربما أثارا في مخيلة الإنسان البدائي أو القديم اقتصران القوة بالتذكير والضعف بالتأنيث ، كما أن المزاوجة بين الهين في الأصل تشير إلى اتصال ثقافتين . ولم تكن الكتابات المسماة القديمة تميز في عالم الآلهة بين الذكر والأنثى . وهذه « عشتار » كثيراً ما ظهرت عند الساميين دون أن تنسب إلى الذكور أو الإناث . وأغلب الظن أن الجنس كان يتوقف تمييزه على القوة ، فالاله الأقوى مذكر والضعف مؤنث ، وإن لم تكن القاعدة مضطردة في جميع الأحوال (١٢) .

وليس من شك في أن الشمس قد أثرت ، ولا تزال تؤثر ، في مشاعر الناس وعقولهم ، وأنها صافت ، ولا تزال تصوغ ، الكثير من معتقداتهم وتصوراتهم ومراسيمهم وعاداتهم . وإذا كنا لا نستطيع أن نسجل مختلف الأفكار والأعمال التي تتصل بالشمس ، فإن ذلك لا يحول بيننا وبين التوقف عند معيار اقتصادي كبير في حياتنا المعاصرة وهو الذهب . ومن الطريف أن هذا المعدن النفيس يعود الاهتمام به والأكبار من شأنه إلى الشمس . ولقد كان الأقدمون يعتقدون أن الذهب إنما يتولد من أشعة الشمس ، وأن حرارة باطن الأرض المستمدة أيضاً في أصلها من الشمس تحرق كل شيء ببطء ، وتحوله إلى ذهب . ومن الطبيعي أن يحاط هذا المعدن بهالة من القداسة عند الإنسان البدائي القديم والمعاصر ، وأن يتصوره كما تصور الكثير من الكائنات مخلوقاً حياً له روح ، ولذلك فرضت بعض القبائل في جزر الهند الغربية وفي أمريكا الوسطى كثيراً من النواهي أو المحظورات ، حتى لا تفضب روح الذهب ، كما يحرص بعض العاملين في مناجم الذهب في بعض المناطق على تلاوة صلاة خاصة ، قبل الشروع في استخراج الذهب . وفي سومطرة لا يجوز للعاملين في منجم للذهب أن يحملوا إليه صفيحاً أو عاجاً أو مواد أخرى معينة ، حتى لا تهرب روح الذهب من المنجم ، وكثيراً ما يتم استخراج الذهب في صمت تام تجله القداسة والرهبة .

ولما كانت الشمس هي التي تبعث بالنور إلى الأرض فقد ارتبط الذهب بالنور والنار من قديم . ولقد كان الهنود ، فيما مضى ، يعتقدون أن الذهب هو البذرة التي نما منها الإله « إجنى » وأنه هو النار والنور شيء واحد .

وقد وصف الكتاب القديم « ساتابهاثا براهمانا » الذهب بأنه خالد لا يفنى ، وأنه يجدد نشاط الجنس البشري ، ويهب ماله عمرأً مديداً وذرية كثيرة . وجاء في « الريجفيدا » أن من يجدد بالذهب تمنحه الآلهة حياة مشرقة جديدة .

ومن المعتقدات السائدة عند الهنود الأقدمين أن الشمس هي التي أضفت على الذهب لونه الجميل وبريقه الخلاب ، وأن الذهب إنما يستمد بريقه من نور اله الشمس ، ومن ثم أصبحت لهذا المعدن النفيس علاقة بالحياة والخصب والنماء .

وكان المصريون القدماء يعتقدون أيضاً أن إله الشمس «رع» هو الذى خلق الملوك ، وأنه هو الذى وهبهم الحياة والقوة والسلطان . ولهذا ساد الاعتقاد بأن ماء رع ، وهو ذهب الإلهة وسائل الشمس المضيء ، يجرى في عروق هؤلاء الملوك .

واقترنت كلمة «نوب» ومعناها الذهب في اللغة المصرية القديمة ، بالربة «هاتور» الأم الكبرى وهي إلهة مصرية كانت تصور على هيئة بقرة تحمل بين قرنيها قرص الشمس ، أو تمثل في صورة امرأة لها قرنا بقرة بينهما قرص الشمس . وكانت «هاتور» ربة للخصب وراعية للنساء والزواج وإلهة الحب والطرب والجمال . وكانت تحيط جديداً بعقد من القطع الذهبية ، مما يفسر ارتباط الزينة عند المرأة بهذا المعدن النفيس ، وحرصها على اقتناء الحلى الذهبية ، ولعله يفسر أيضاً جانباً من تشكيل الذهب في صور معينة ، وتزيينه بنقوش معينة . ولما كان الذهب قد اقترن بالأم الكبرى «هاتور» وإلهة الحياة فقدّموا إليه قدماء المصريين قوى سحرية عظيمة ، دفعت الفراغة إلى إرسال بعثات للحصول عليه ، حتى يضمّنوا لأنفسهم القوة والسلطان والخلود .

ومما هو جدير بالذكر أن بعض الأثريين عثروا على تمثال صغير من الذهب لفضال ، حول رقبته رسم شريط عليه شارة الربة هاتور ، كما عثروا أيضاً على ثور من الذهب ، حول رقبته رباط عليه رسم لرأس هذه الربة .

ورأى ملوك مصر الإقدمون أن عودة الحياة إليهم بعد الموت وخلودهم وارتقاءهم إلى مصاف الآلهة يقتضى أعداد الوسائل المادية ، التي توصّلهم إلى هذا الهدف ، وكان الذهب على رأس هذه الوسائل ، لإصالة إله الشمس رع ، وما يسبغه على العالمين من نور الحياة . وبالغوا في البحث عن الذهب وصياغته واستعماله تحقيقاً لما يشندون من سلطان وخلود ، وحسبنا شاهداً على ذلك ما عثر عليه في مقبرة توت عنخ آمون .

وهذا الاهتمام بالذهب ، الذى شغل الإنسان على مدى التاريخ ، لم يكن لما في هذا المعدن من خصائص وصفات ، ولكن لما نسب إليه من تأثير . ولقد حفز البحث عنه النفوس والعقول إلى مغامرات ، ربما تجاوزت في بعض الأحيان نطاق القبول أو العقول . وادى ذلك إلى أن يبحث القدماء ، بمنهج شبه علمي ، عن وسيلة تحييل المعادن الأخرى إلى ذهب . وبذل الكيميائيون في العصور القديمة والوسطى جهوداً مضنية للكشف عما أسماه «حجر الفلاسفة» ، وهو - كما كانوا يعتقدون - حجر يمتاز بأنه إذا سحق ومزج بالماء وبعض العقاقير ينتج «الأكسير» ، الذى يحول المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة ، وعلى رأسها الذهب بطبيعة الحال . وكلما اصطّلحنا في معاملاتنا على استخدام الذهب ، لا بد أن نذكر الأصول الأسطورية القديمة لهذا الاتجاه ، وأن نذكر إلى جانبه الممارسات والتعابير الكثيرة ، التي ربطت بين الشمس ، كظاهرة ، وبين الذهب ، كمعدن له بعض المشابهة للجرم السماوى ، من حيث اللون والبريق . وما نحب أن نسرف في رد جميع التصرّفات والأفعال والتعابير إلى أصول ميثولوجية ، ولكننا نسجل فقط أن الكثير من تراثنا الشعبي له علاقة قريبة أو بعيدة بالأساطير .

وللذهب مكانة ممتازة في الفولكلور ، لا لأنه محور رئيسي من محاور بعض الأساطير فحسب ، ولكن لأنه لا يزال له شأنه في حياة الإنسان المعاصر . ولقد حفل الأدب الشعبي على مدى التاريخ بالكثير من الحكايات الشعبية ، التي ارتفعت بعضها إلى مصاف الأدب الرسمي ، ومنها قصة **ميداس** ملك فريجيا بأسية الصغرى ، وهو ابن **جوردويس** و**سيلي** ، وبعد صنوا **الميتراس** إله النور عند الفرس ، ومن هنا كانت علاقته غير المباشرة بالشمس . وتذهب الحكاية إلى أن الملك

**ميداس** كان مفتوناً بالذهب ، لا يفكر إلا في الحصول عليه . وكان يكتنز ما يحصل عليه منه في غرفة محكمة بالطابق الأسفل من قصره . واعتاد أن يقضى فيها الساعات كل يوم ، ولا هم له إلا التطلع إلى ذهبه والتفرد فيه . وتستطرد الحكاية الشعبية فتقول أن ميداس استطاع أن يأسر إله الغابات والنباتات **سيلينوس** ، بعد أن فقد وعيه من الشراب . واستضافه عشرة أيام في قصره ، ثم حمّله إلى **ديونيزوس** الذي عرض عليه أن يحقق له أي أمنية تهفو إليها نفسه ، فمّا كان من الملك **ميداس** إلا أن طلب من **ديونيزوس** أن يمنحه القدرة على تحويل كل شيء يلمسه إلى ذهب . وتهل **ميداس** طرباً ، وهو يرى كل شيء في قصره يتحول إلى ذهب ، بمجرد أن يلمسه . وهكذا تحولت قطع الأثاث والجدران والسلم في قصره والأزهار في حديقته إلى ذهب خالص بيد أنه سرعان ما اكتشف ، وهو يتناول طعامه ، أن الخبز واللحم والبيض واللبن والماء تحولت كلها إلى ذهب عندما مسها ، وأدرك أنه إذا ظل على هذه الحال فسوف يموت جوعاً لا محالة . وتذهب الحكاية إلى أن ابنة **ميداس** الوحيدة أقبلت تبكي ، ولما استفسر منها أبوها عن سبب بكائها ، روت له أنها ذهبت إلى الحديقة لتقطف بعض الأزهار فوجدت أنها تحولت إلى ذهب . وبعثاً حاول الملك **ميداس** أن يسرى عنها ، وفي غمرة لهفته اتحنى عليها وقبلها . وما أن مسها بشفتيه حتى تحولت إلى تمثال بارد من الذهب . ولم يصدق الملك **ميداس** عينيه وفاضت نفسه أسى ولوعة على ابنته الغالية . وتذهب الحكاية إلى أن الملك **ميداس** استطاع أن يتخلص من هذه اللعنة باستحمامه في ميانهر **بأكتولوس** ، وحمل بعض الماء ، وصبه فوق ابنته ، فعادت إليها الحياة (١٢) .

وتدل هذه الحكاية على أن الوهج والبريق يتصلان بالنار ، وإن الذهب إذا كان قد اقترب بالشمس فإن له وجهاً آخر ، يناقض في وظيفته الوجه الأول ، ومن هنا برزت صورة الماء كمنصر من عناصر الحياة ، واتصلت بعالم الأساطير ، وأصبحت الكثائر من الزيات موكلات بالأنهار والنباتات ، مرتبطات بالخشب ارتباطهن بدفع الشر أو بعث الحياة . ولا تزال عادات كثيرة ، تستهدف في ظاهر الأمر مجرد التطهر الجسماني ، تمارسها جماعات ، تجاوزت البداوة ، وأخذت بأسباب الحضارة . وما أكثر المراسيم الاجتماعية ، التي تفرض على أحد العروسين أو كليهما الاغتسال في ينبوع بدائنه ، أو بحيرة بعينها ، أو نهر له قداسة في المعتقدات الشعبية . من أجل ذلك كان الدارس الفولكلوري مطالباً ببذل أقصى الجهد في جمع العادات والتقاليد والمراسيم ، واستقصاء أصولها في الأساطير والتراث الشعبي . ونحن في حياتنا اليومية لا نزال نمارس ، عن غير وعي ، بعض العادات التي لها اتصال بالشمس . من ذلك اكتساب الأطفال عادة التوجه إلى الشمس والقاء السن الأولى التي يخلعونها نحوها ، وهم يتضرعون إليها أن تبدلهم بها سناً أحسن منها ، وهي عادة شائعة في العالم العربي إلى الآن . كما أن نقش كعك بعض الأعياد ، على صورة قرص الشمس ، يوحي بأن الشموب تظل تمارس بعض العادات ، حتى بعد اختفاء العقائد التي أدت إليها . وأهم من هذا كله التقويم الشمسي وارتباطه بظواهر كونية وطبيعية أخرى واقتترانه ، وبخاصة في البيئات الزراعية ، بعالم لها خطرها في حياة الإنسان .

وهكذا اتسع مجال الفولكلور ، ولم يعد يدرس البقايا والرواسب من العصور القديمة فقط ، ولكنه أصبح يعنى بالبيئة الثقافية الحية عنانيته بجميع المعارف والخبرات والمهارات الشعبية ، أي كانت مكانتها من التراث ، وأي كانت وظيفتها في حياة الأفراد والجماعات .

( ١٢ ) أحمد آدم محمود ، الذهب ومكانته من التراث الشعبي ، مجلة الفنون الشعبية العدد ١٣ ، القاهرة ، يونيو ١٩٧٠ .

والقمر له مكانته الغلة الى جانب الشمس في تصور الانسان القديم والمعاصر معاً ، ولذلك عند أحد النبرين الكبيرين ، اللذين يؤثران في ظواهر الطبيعة والحياة والكون . وهو من المحاور الرئيسية للفكر الاسطوري عند الانسان القديم ، ولذلك رفعه الى مقام الالهية والتقدّيس ، كما اتخذته وسيلة أساسية في تقسيم الزمان الى وحدات متساوية هي الشهور ، كما أن ملاحظته الانسان من التغير الظاهري في شكل القمر جعله يقرن هذا الكوكب بما يلاحظه على الكائنات الحية من نموذج ، يبلغ حداً معيناً من الاكتمال ، ثم يأخذ بعده في التناقص والافول . وجعل الانسان القديم القمر من المعالم ، التي يتوسل بها في التفاؤل والتشاؤم ... يتفاعل بهلال أول الشهر ، ويتشائم بالخسوف ، الذي يجعل صورة القمر تبدو حمراء كالدم . ولا تزال الى الآن عقائد شعبية كثيرة ، ترتبط بتلك الظواهر ، بل أن الالفاظ الدالة على القمر في كثير من اللغات لا تزال تحمل هذه المعاني . يضاف الى هذا كله أن تذكير هذا الكوكب أو تانيته ، كما هو الحال في الشمس وسائر الأجرام السماوية ، إنما يعود الى التصور الاسطوري عند الشعوب ... وهناك شاهد له اهميته ، يدل على أن شعباً واحداً يجعل القمر كائناً مذكراً في النصف الأول من الشهر القمري ، أي في مرحلة النمو ، ويجعله كائناً مؤنثاً في النصف الثاني من الشهر ، أي في مرحلة الافول . ولما كان القمر مرتبطاً بالليالي في حياة الانسان ، فقد صوروه كائناً حكيماً ، يعزف بالتعقل والاتزان في السلوك ، وجعله رمزاً للخير والخصب والجانب الايجابي من الحياة في الغالب ، وقرنه بالمطر والغيث . ولما كان القمر يرتبط أيضاً في تصور الانسان من قديم بالطمث عند المرأة ، أو بالتحول من مرحلة الطفولة الى مرحلة المراهقة ، وما تثيره من صورة الغريزة ، فقد أصبح القمر يدل أيضاً على الحب والشهوة والنزق . وفي الفولكلور عادات وتقاليد ومراسيم واحتفالات خاصة بالقمر ، عند ظهوره وعند اكتماله وعند خسوفه ، وهي تتشابه في حوافرها ووظائفها وبعض أشكالها ومضامينها ، وتختلف باختلاف الشعوب ومراحل التطور الفكرى في بعض العلاقات والتفاصيل . ومن الخير أن نسترجع في هذا المقام أساطير بعض الشعوب ، التي دارت حول القمر ، لكي نبين الفرق بين الحلم والواقع من جهة ، وبين بدايات الفكر الانساني من جهة أخرى .

ولقد احتفلت الاسطورة المصرية القديمة بالقمر قبل عصر الاسرات بزمن غير قصير . ويرتبط بهذا الكوكب الاله **تحتوت** الذي كان كاتب الالهة في مصر القديمة ، والشرف على حساب الموتى ، واحد الذين خلّقوا الكون ونظموه ، والاله الحكمة والسحر والتعليم ، ورأس الفنون ومخترع الكتابة والأرقام والحساب والهندسة والفلك ، وما اليها من المعارف ، التي أحاط بها المصريون القدماء قبل عصر الاسرات . ومن الطريف أن المقامرة ، وهي كلمة عربية من مشتقات القمر ، لها شبه صلة بالاسطورة المصرية القديمة ، التي ذهبت الى أن **رع** استشاط غضباً من خيالة زوجة **توت** ، وهي الالهة السماء ، مع سب إليه الأرض ، فحكم عليها بالآ تلد في أي شهر من شهور السنة . وما كان من تحتوت إلا أن لاعب القمر ... أو بتعبير أدق لعب معه القمار على جزء من اثنين وسبعين جزءاً من اليوم ، واستطاع أن يفلبه في القامرة ، ويكسب منه خمسة أيام ، اضافها الى السنة القمرية المصرية ، وكانت ٣٦٠ يوماً . وهكذا استطاعت **توت** أن تنجب **اوزوريس** و**إيزيس** و**نفتيس** و**ست** و**حورس** الكبير . وعلى هذا اضيفت أيام النسء وتوازنت السنة القمرية مع السنة الشمسية .

وكان بحكمته واتزانه قادراً على أن يفض المشكلات ، التي تنشأ بين الالهة ، كما كان على علم بالصيغة البحرية التي تمكن الموتى من اجتياز العالم السفلى بسلام ، وهذا الإله المرتبط

بالقمر هو الذى تدخل فى الصراع بين **اوزوريس** و**ايزيس** و**حورس** من جانب ، وبين «**ست**» من جانب آخر . وتحوت - كما يقول مؤرخو الأساطير - من أقدم الآلهة المصرية ، واستوعبته فيما بعد عبادة **اوزوريس** و**رع** ، وكان يتمثل فى صورة انسان ، له رأس العجل **أبيس** ، يحمل القلم والدواة ، باعتباره كاتب الآلهة ، كما كان يبدو فى صورة قرد ، على رأسه القرص القمرى والهلل ، ولما بدت صورته منفرداً ، وكثيراً ما ظهرت وسط الحفل الجنائزى على رسوم المقابر . ومن أشهر صورته مراجعته حسنات الموتى وسيئاتهم ، أو مساهمته فى يوم الحساب ، يقرأ الميزان الذى كان القلب الانسانى يوزن فيه مقابل ريشة الحقيقة . ومن الواضح أن علاقته بالحساب والقياس جعلته يرتبط بالقمر ، وأصبح يرادف الاله **هرمس** عند اليونان . وهو الذى أسبغت عليه صفات الاله المصرى القديم تحوت . ويعتقد بعض الدارسين أن مجموعة أوراق اللعب ، التى نعرفها اليوم ، إنما هى تحويل لكتاب هيروغليفى قديم ، يعرف أحياناً باسم «**كتاب تحوت**» .

ولما كانت السنة البابلية قمرية ، فقد احتل اله القمر البابلى «**سن**» مكاناً بارزاً بين الآلهة والراجع ان ارتباطه بالتقويم جعله يكتسب اللقب الذى اشتهر به ، وهو «**اله الحكمة**» ، مما يدل على التصور العام للقمر بالاتزان فى الحركة وفى السلوك . وكانت مدينة «**اور**» مقر عبادته . ولقد اكتنف الغموض الاسطورة الخاصة به الى حد كبير ، بيد أننا نلاحظ مدى اجلاله من أحد النصوص ، التى عثر عليها فى مكتبة آشوربانيبال ، والذى يصفه بأنه «**اله يسع حبه السموات القصية والبحر والمحيط**» .

وكما ارتبط اله القمر المصرى تحوت بالاله رع ، فاننا نجد أن اله القمر البابلى «**سن**» يرتبط هو أيضاً باله الشمس «**شمس**» . ومن الشواهد على ذلك أن «**جيجامش**» المشهور ، عندما امتلأ قلبه بالفزع من الموت ، بادر بالرحلة الى سلفه «**اوت**» - «**نا بشتيم**» طلباً لماء الحياة ، وكان عليه ان يجتاز سلسلة من الجبال ، تقطعها وحوش ضارية . وخلصه «**سن**» من برائتها ، واستطاع «**جيجامش**» ان يتابع رحلته فى امان ، ولكنه انتهى آخر الامر الى جبل أعظم ارتفاعاً من الجبال السابقة ، على حراسه رجال كالعقارب ، وهو جبل «**ماشو**» الذى تغرب عنده الشمس .

وهناك حلقة أخرى ، تضاف الى الاسطورة البابلية ، التى تجعل من «**عشتار**» ابنة لاله القمر «**سن**» وتقرنها بعد ذلك بما وراء الحياة . والاسطورة تروى كيف ان عشتار اتجهت بأذانها الى الأرض التى لا يعود منها احد ، أرض الظلمات ، مما يشير الى الموازنة المستمرة فى الخيال الاسطورى ، بين القمر وبين الظلمات التى تكتنفه .

وتحول الاله البابلى «**سن**» عند الاشوريين الى اله حرب . ويبدو أنهم حولوا جميع الآلهة ، التى استعاروها من الشعوب الاخرى الى آلهة حرب . ومما هو جدير باللاحظة أن هذه الصفة الحربية لا توجد عند الهة القمر ، على اختلاف الأساطير والشعوب ، إلا عند الاشوريين ، وأن كانت الأقوام البدائية قد أسبغت على القمر بعض الصفات ، التى تثير الروع . ولكننا نجد «**سن**» عند الاشوريين متحرراً من جميع الدلالات والرموز المتعلقة بالتنجيم أو الفلك ، وأن كان الاشوريون قد أسبغوا على اله القمر «**سن**» بعض الصفات ، التى أسبغها المصريون على «**تحوت**» مثل الحكمة وسداد الراى والمبادرة الى اتخاذ الأوامر والنواهى ، التى تضبط سير الحياة . وقد صور هذا الاله أحياناً على بعض الاختتام فى صورة شيخ له لحية مرسلة ، والرمز الخاص به هو الهلال .

وليس هناك أدل على مكانة اله القمر «**سن**» من أن الثالث الأعظم بين آلهة بابل كان الشمس

والقمر والزهرة . لقد دعا آخر ملوك بابل الى عبادة «سن» ، باعتباره ارفع الآلهة البابلية شأنًا ، وذلك لأن الثالوث الذى يتألف من الشمس والقمر والزهرة كان في نظر الشعب البابلي وقتذاك مصدر القوى المؤثرة في العالم والكون . ويظن بعض الدراسين ان شبه جزيرة سيناء اخذت اسمها من اله القمر «سن» .

ولكننا اذا اتجهنا الى اليونان وما عرف عنهم من الاساطير الكثيرة الرائعة فاننا نلتقى عند تشخيص القمر في صورة الهة هي «سيليني» وهى الهة القمر وابنة «هيبيريون وثيا» ، واخت «هليوس وايوس» وام بانديا من زيوس ، وتظهر أهميتها في اسطورة «انديميون» التي تتسم بالشاعرية . والاسطورة تذهب الى ان جمال انديميون فتن الهة القمر سيليني ، فهبطت على جبل لاثموس لكي تقبله ، وهو غارق في النوم، ثم تردت الى جانبه . وكما حدث لكل انسى ، عشقته واحدة من الآلهة ، فقد تعرض انديميون لما يشبه الهلاك . وسواء دعا زيوس كبير الآلهة ان يمنحه النوم الى الأبد ، حتى يستمتع بلقاء الهة القمر في أحلامه ، او أن سيليني سحرته ، لكي تتمتع بصحبته على الدوام ، فقد استغرق في نوم أبدي . وعرف بأنه عاشق القمر ، الذى لا يصحو أبداً . وثمة رواية اخرى تذهب الى ان سيليني الهة القمر استسلمت للاله «بان» في مقابل جزء بيضاء من الصوف ، ولعله ظهر لها في صورة كبش ابيض . وهي تصور ممثلة عربة ، يجرها جوادان مجتاحان او بقرتان ، ويظهر الهلال في صورة قرن بقرة ، كرمز خاص بها . كما تبدو ممثلة جواداً او بغلاً او غزالاً أو كبشاً . واشتهرت بانها تتمتع القوة على الاخصاب والنمو في عالمي النبات والحيوان . ويدعوها الناس عند ظهور الهلال ، وعند اكتمال القمر بدرى . وفي العصر الهليني اعتقد الشعب بان سيليني هي القمر ، الذى تأوى اليه أرواح الموتى ، وفي هذا مشابهة لمعتقدات المصريين القدماء ، التي تقرر القمر بالظلام ، وبما وراء الحياة . واصبحت في المراحل الأخيرة من العصر اليوناني ترادف آلهة اخرى لعل أهمها «لونا وارتيemis» . ونتجه بعد ذلك الى صورة مؤنثة اخرى للقمر في الاساطير اليونانية ، هي صورة ارتيميس الربة العذراء للطبيعة والقمر ، وكانت في الأصل الهة البحيرات والأنهار والغابات والحياة البرية ، وبخاصة حيوان الصيد ، مثل الغزال والوعل والخنزير البرى ، وقد ارتبطت مثلها في ذلك مثل كثير غيرها من ربات القمر ، بالحب والخصب . ومن الطقوس التي اقترنت بارتيميس ، والتي تجسم التحول من مرحلة الطفولة الى مرحلة المراهقة التي تفتتح فيها النزعات الجنسية والعاطفية ، ان ترقص الفتيات من الخامسة الى العاشرة في ملابس راهبة ، يمثلن الدببة . ولم يكن يسمح في بعض مناطق عبادتها بزواج اي فتاة قبل ان تقوم بهذه الشعيرة . ومن المؤلفين ان تفترن ربة القمر ارتيميس بالطبيعة ، ولذلك تراها ترمى الصيد والغابات والنبات البرى ، ويعاونها الصوديات والموكلات بالآبار والينابيع . وفي ربوع كثيرة من بلاد اليونان القديمة كان بعض الرافضين بلبسون الاقمعة ، وهم يحتفلون بشعيرة من شعائر ربة الطبيعة والقمر ارتيميس . وكانت الفتيات بفنئين انشودة قبيل الفجر . وتذهب بعض الروايات القديمة الى ان الفتيات كن يقدمن لارتيميس محرثا ، وهذا يدل على ان الآلهة بسطت رعايتها على الفلاحة المعتمدة على ارادة الانسان .

وليس من غرضنا ان نفيض في ذكر سيرة ارتيميس . كما وردت عند هوميروس وغيره . وحسبنا ان نسجل ان سلطانها امتد الى السحر والليل والقمر ، وانها كانت تظهر حاملة شعلة قد تكون رمزا للقمر .

ولعل اسم ربة القمر «لونا» لا يزال مردداً إلى اليوم ، وهي ان لم تبلغ في وقائعها وشعائرها ما بلغته أرتيميس ، إلا ان ارتباطها بالقمر جعل الفكر الاسطوري يقرنها بالسلوك غير المعتول ، فقد كان من عقائد الانسان قديماً أن القمر يؤثر في سلوك الناس ويخرجهم عن جادة العقل . وهكذا اجتمع في تشخيص القمر النقيضان : الحكمة المتزنة ، كما يمثلها الاله المصري تحوت والنزق والتهوس ، بل الجنون الذي تمثله ربات الطبيعة البرية ، اللاتي صورتهم الاساطير موكلات بالقمر أيضاً .

ولعل الالهة الرومانية المشهورة «ديانا» ترادف «أرتيميس» في ارتباطها بالطبيعة والصيد والقمر . ولقد أصبحت كرميلتها الهة الخصب والحب أيضاً ، ولكنها امتازت بعلاقتها الوثيقة بالتقويم القمري ، وأصبحت من أجل ذلك الهة الزراعة والحصاد .

ومن الطبيعي ان ترتبط طغوس هذه الالهة بالسحر ، وإن تعد رامية السحرة فيما بعد ذلك ، لأن الهة القمر تستدعي بالضرورة ، في الفكر الاسطوري ، الظلام والغموض والتحول والخروج عن المرئي والحسوس والمدرک الى الخارق وغير الممكن وغير المعقول . وتذهب الاسطورة في صورتها المتأخرة الى أن **أراديا** وهي ابنة **ديانسا** هبطت الى الأرض ، لترسي دعائم السحر ، وتؤيد الساحرات ، ثم عادت الى السماء ، ومن هنا كانت صيغ السحر توجه في كثير من البقاع الأوروبية الى الهة القمر **ديانا** ، وإلى ابنتها **أراديا** (١٤) .

ولم ينقطع الناس في أكثر الأجزاء من إقامة مراسيم معينة ، لدفع الخسوف أو الكسوف عن الشمس والقمر . ولا يزال لهذه المراسيم مكانها من النفوس ، حتى عند كثير من الشعوب ، التي أخذت بأسباب الحضارة . وإقامة هذه المراسيم تؤكد الأصرة القوية بين الميثولوجيا والفولكلور . وجميع الحركات والإشارات والأدوات ، التي يتوسل الناس بها في هذه المناسبة ، تستهدف دفع الضرر الجسيم ، الذي ينجم من تصور النذريات قطع الشمس والقمر عن رحلتها اليومية ، وهما مصدر النور ، ولهما علاقة جد وثيقة بنشأة الحياة ونموها على الأرض . وكما أن المأسوك الأقدمين والكهان في التاريخ القديم كانوا يقومون بشعائر معينة ، فان المجتمعات البشرية لا تزال تعارس الكثير من الطغوس . ولو أننا دققنا النظر فيها لوجدناها كلها تحتفظ بالتصور الاسطوري القديم ، أو ما يقرب منه ، فاستحداث الصخب العنيف ، لترويح الكائنات المحدقة بالشمس أو القمر ، ودق الطبول والصياح ، والطرق العنيف ، وترديد عبارات معينة ، والقاء سهام النارية في اتجاه الشمس أو القمر ، إبان الكسوف أو الخسوف ، كل أولئك شارة على أن الفولكلور ، على الرغم من تداعي الكثير من النظريات ، التي غلبت على علم الاساطير في القرن الماضي ، لا يزال يعني بطلقات ميثولوجية ، أولها أصل ميثولوجي واضح . ولقد جمع الإنثروبولوجيون والفولكلوريون شواهد كثيرة من تلك الطغوس والماراسيم . ولعل في ما يحفظه الشعب العربي من تخيل القمر عند الخسوف ، ما يؤكد هذا القول ، فان الخيال الشعبي قد صور ان بنات الحور يخفن القمر . وهذا هو سر الخسوف . ومن أجل ذلك يقوم الناس عند حدوث الخسوف بترويع بنات الحور ، حتى يطلق القمر من أسارهن . وكانت الزهرة تؤلف مع الشمس والقمر الثالوث الرئيسي عند الساميين الأقدمين ، كما يذهب الى ذلك **لانجدون** (١٥) ، وهي ترادف **أفروديت** اليونانية و**فيثوس** الرومانية و**عشتار** البابلية . وهي الهة الفتنة والجمال ، وارتبطت بالحب والشهوة . ولقد احتفلت

( ١٤ ) للكاتب ، القمر في اساطير الشعوب ، مجلة الفنون الشعبية ، العدد العاشر ، سبتمبر ١٩٦٩ ، القاهرة .

( ١٥ ) S. H. Langdon, The mythology of all the world, Norwood Mass 1931, Vol. 3, P. 25. ( ١٥ )



الشعوب جميعاً بهذا الكوكب ، الذى يعد من الناحية الفلكية الثاني من حيث القرب الى الشمس . وهكذا اقترنت الزهرة بالاقبال على الحياة والمبالغة في السرور وطلب المتعة . وكان الاحتفال بها يقام في التحول من الشتاء بقتامه وبرده وتجسداً شجاره ، الى الربيع ، بنضرة وخضرته وتبرج الطبيعة والحياة فيه . وبافت الشاعرية أوجها ، فيما يتصل بالربيع ، بتلك الممارسات التى لجأت الى جميع وسائل التعبير . ولقد نسب **(هز يون)** الى **(أفرو ديت)** أن من صفاتها الدلال والسحر والمكر ، الى جانب ما تشيعه من بهجة والحب والوداعة . وكانت عند الشعراء الفنائين القدامى مثلاً أعلى للشباب والحب والجمال . ولم يكن الشعب العربى في جاهليته بدءاً بين الشعوب ، فقدس الزهرة ، ونسب اليها الحسن والجمال والفتنة والطرب . وقد دعيت كما سماها المنجبون بالسعد الأصغر ، لأنها في السعادة دون المشتري ، وأضافوا اليها الطرب والسرور والبهو (١٦) . كما أن النظر اليها يوجب الفرح ، وتخفف عن الناظر اليها أحياناً حرارات العشق اذا كان عاشقاً ، كما انها تثير غريزة الجنس (١٧) . . وكل دراسة للعناصر الميثولوجية المرتبطة بالزهرة عند العرب ترجح ، أن لم تؤكد ، أنه قد كانت هناك في الجاهلية أساطير ، يتداولها العرب قبل الاسلام ، وبقيمون لها الطقوس . ويذهب الدارسون للمتقدمات العربية القديمة الى أن الزهرة عُرِفَت عند العرب بأسماء أخرى ، حسب ظهورها بعد غروب الشمس أو قبل شروقها ، فكانوا يدعون نجمة المساء **« عترى »** وهي أيضاً **« أستار »** أو **« عترعنا »** . أما نجمة الصبح فشاع اسمها **« العزى »** أى الالهة السامية (١٨) .

وتكاد تتشابه جميع الاحتفالات بالربيع في أكثر بقاع الأرض ، فان التبرج والتحرر ، الذى يتجاوز الاثزان في السلوك الى العريضة ، هو السمة الرئيسية لهذه الاحتفالات ، التى تقع بين شهري أبريل ومايو من كل عام ، وهي أيضاً من المراسيم التى أتمرها التقويمان الشمسى والقمرى . وإذا كان المنهج العلمى يوجب على الدارسين ألا يتجاوزوا الملاحظات الواقعية الى التعميم القائم على الفرض ، فان الوظيفة هى المعيار الأول والأكبر ، الذى يبين وجوه التماثل والخلاف ومداها . وعلى هذا الأساس يكون الاحتفال بالربيع مظهراً من مظاهر الاندماج في الطبيعة والاقبال على الحياة ، في الماضى وفي الحاضر على السواء . . في الارتباط بالينابيع والأنهار . . بالنماء والخصب ، كما يبدو في الأشجار والشمار . . بالحب والجمال في الحفلات التنكرية وغيرها ، مما يجعل الدراسات الانسانية تتخذ في المرحلة الأخيرة منهاجاً تكاملياً ، يتعاون فيه علماء الميثولوجيا والفولكلور والأنثروبولوجيا والنفس جميعاً .



### الاسطورة والرمز الفنى

وعندما يطلب مؤرخ الفنون القرائن ، التى تثبت أو ترجح بدايات الاتجاه الانسانى الى الابداع الفنى ، فان المتخصصين في الميثولوجيا يمدونه بوصف الظواهر التى تجمعت لديهم ، من الآثار القديمة الموغلة في القدم ، ومن الملاحظات الواقعية للجماعات التى لا تزال فيها إثارة من بدائية أو بداءة .

( ١٦ ) الزوينى : عجائب المخلوقات ، جوتنجن سنة ١٨٤٩ ص ٢٢ .

( ١٧ ) الجسد السابق : ص ٢٣ .

( ١٨ ) محمود سليم الحوت : في طريق الميثولوجيا عند العرب ، بيروت سنة ١٩٥٥ ، ص ٧٦ .

وبكاد يتفق علماء الآثار والانثروبولوجيا والتاريخ والانتولوجيا على أن الفكر الانساني قد مر في فجر تاريخه ، ولا يزال ذلك ملحوظاً عند البدائيين والبدو ، بمرحلة طويلة ، لا يتفصل فيها الفكر عن التعبير ، وهم من اجل ذلك يتصورون أن الاجابة على الاسئلة العقلية والتعبير عن المواقف الشعورية ، ازاء التغيرات المنظمة والفجائية في الكون والطبيعة والحياة ، كانتا نشاطاً انسانياً واحداً وجمعياً . وليس معنى هذا التصور أن كل محاولة للاجابة عن تساؤل شبه علمي ، أو تعبير عن موقف وجداني ، كان يتم بواسطة المجتمع البدائي ، ولكن المعنى أن الأفراد والجماعات كانوا يصيرون عن عرف ثابت أو تقليد لا يكاد يتغير . ومن اليسير أن نفترض خطأ فاصلاً بين الحافظ على نشأة العلوم والحافظ على نشأة الفنون ، في تلك المرحلة من مراحل التطور الانساني : **الاول** ينشعب عن التفسير ، وإن كان ينزع الى التجسيم والتشخيص والتمثيل ، وينأى بجانبه من التجريد ، **والثاني** يتفرع عما في المتقد البدائي من اثاره لمواقف الروح ، أو استجابة لتحقيق رغبات مادية واجتماعية . ولقد كانت الاسطورة تقوم بوظيفة تجمع بين هذين الحافظين . وحسبنا الآن أن نتجه الى الحافظ الثاني ، الذي يرجح عند الباحثين أنه الجسر المباشر بين الاسطورة من ناحية ، وبين الفنون على اختلاف وسائلها وأجناسها من ناحية أخرى . وهذا الجسر هو الشعيرة أو الطقوس . وقد سبق أن ذكرنا أن هذا الجانب ، المتحقق بوسائل التعبير كلها أو بعضها ، دعامه أساسية من دعائم الاسطورة ، بالمفهوم الذي رجحناه .

والشعائر والطقوس ، عند معظم المتخصصين في العلوم الانسانية ، مادة أصيلة من مواد الدراسات الدينية المقارنة . وهناك سؤال يطرح نفسه دائماً على كل من يتعرض لهذا الجانب من النشاط الانساني . ماذا يحدث عندما ينسى الناس الباعث الأصلي على القيام بشعيرة أو طقس ؟ لقد دلت الملاحظات والشواهد على أن اسطورة جديدة تنشأ ، لتفسير الشعيرة المجهولة الاصل . وبالعقل النزاع الى التفسير بالتجسيم والتشخيص والتمثيل تولد الاسطورة الجديدة ، ويكون اصلها المنسي ظاهرة من الظواهر ، التي تتطلب التفسير . بيد أن هذه الاسطورة الجديدة ادخل في مجال العقيدة الثانوية ، وبذلك تكون اقرب الى الفولكلور منها الى الميثولوجيا (١٩) . واذاً فان الشعيرة نشأت في الاصل دعامه من دعائم اسطورة أصيلة ، وهي بدورها تلد ، استجابة لتغيرات في المضمون الثقافي للمجتمع ، اسطورة جديدة ، ليست في مقام الاولى ، ولكنها ثانوية .

ودفعت هذه الحقيقة بعض الباحثين الى القول ان العقيدة البدائية انما تقوم بالرقص ، وهم يذهبون الى أن الرقص البدائي يجمع في اعطافه بين الاسطورة والشعيرة ، وهو يقوم تبعاً لذلك بالحركة والاشارة والكلمة . والحركات البدنية تتكرر طبقاً لقوالب محددة ، كما أن الاشارات استجابة لدلالات معينة ، قد تصوراً يجهلها الكلام ، وتؤكد ما يحمل من معنى ، وقد يضعف عنصر الحركة ، وينحصر في التصنيف بالأيدي والدق بالاقدام ، تأكيداً لحلقات معينة في الشعيرة ، تحققها النغمات أو الكلمات . ومهما يكن من شيء فان الحركة والموسيقى والنبهة تؤلف وحدة متكاملة ، وكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة لا يمكن أن يواجه ، وهو يقوم بوظيفته الكاملة ، الا مع العنصرين الآخرين . ومع أن الدارسين للآداب القديمة التفنوا لفن الكلمة أكثر من التفاهيم للفنون الاخرى المتضمنة في الشعيرة الواحدة ، فان الميثولوجيين والفولكلوريين يحكمون على العنصر كلها ، وهي تقوم بوظيفتها بصورة متكاملة . ولقد تعود - مثلاً - المعنويات بالآداب اليونانية أن يقصروا اهتمامهم على الكلمات ، التي يرددها الكورس اليوناني في الاشكال الدرامية

القديمة ، وهم يتناسون الحركات والنغمات ، وليست أقل قيمة من الكلمات . والواقع أن الأغاني والأنشيد قد نشأت من الحركات الإيقاعية ، وتدين لها بمعظم خصائصها ، التي أضيفت إلى القوام الأول للشعيرة ، وهو الحركات والإشارات والإيقاعات والصيحات ، التي لما تتبلور في كلمات . ومن المسلم به الآن أن الحركات كثيراً ما تقوم بذاتها مستغنية عن الكلمات . وعلى العكس فإن الألهاني والأنشيد الجماعية ترتبط ، في الغالب الأعم ، بالحركة والإشارة والإيقاع . ومن هنا نستطيع أن نقرر أن الرقص وما يماثله شائع بين المجتمعات البدائية . وهذا ما يجعل مؤرخي الأغاني يرون أن الأغنية تدن لفنون الحركة والإشارة والإيقاع بالكثير من الفضل . **فهذه الفنون ، أولاً وقبل كل شيء، درامية في جوهرها، وهي البدايات الأولى للفنون المسرحية ، وهي تزود الإنسان عن طريق التصور والخيال ، بغلاصة التجربة أو الخبرة ، وهو ما نهض به المسرح في عصور الحضارة بعد ذلك على نطاق أنضج وأوسع .** ومما يثير الانتباه أن تلك الفنون الزمنية تمثل فيها أدوار أناس أو حيوانات ، أو أشياء أو أرواح . والممثلون لهذه الأدوار مقتنعون بأنهم يشخصونها ، وبذلك يجمع الممثل بين شخصيته وبين الشخصية التي يمثلها ، بيد أن الشعيرة ، التي تتحقق بهذا التمثيل ، تفرض عليه أن يتناسى شخصه وأن يندمج ، بما يشبه القوة الخارقة في الدور الذي يمثل . والجو الاسطوري يشمل النظارة والممثلين معاً ، وكثيراً ما يسهم النظارة في التمثيل ، والجميع يعتقدون أنهم يشهدون أو يمارسون شيئاً بمت إلى عالم مختلف عن عالمهم ، ولكنه ، على الرغم من هذا الاختلاف ، واقعي له أهميته في تصورهم . والتمثيل يتم بإضافة وسيلة فنية أخرى ، هي تشكيل الكتلة والتوسيل بالخط واللون ، كاستخدام الأقنعة وصيغ الوجوه أو الأجساد واستخدام أشياء لها دلالاتها الرمزية إلى جانب الكلمات (٢٠) . وهكذا تشترك الوسائل الفنية جميعاً في تحقيق الشعيرة ، وتفسر ظاهرة ، أو تستجيب لموقف فكري أو شعوري ، أو تدعو إلى حكاية واقع منشود ، أو تحقيق رغبة ، تتجاوز طاقة الإرادة الفردية والجماعية .

**وعالم الفولكلور يقف في نفس زاوية الرصد، التي يقف فيها مؤرخ الفنون ،** ذلك لأن الشعيرة ، عندما يحللها كل منها ، فإنه يجد فيها مجموعة ، نقل أو تكرر من الرموز ذات الدلالات الفكرية والشعورية . كما أن « **الوظيفة** » هي التي تحدّد قوام الاسطورة وشكلها ومضمونها ، فإن الرمز ، باعتباره جزءاً من كل ، ليس مهماً في ذاته ، ولكن الأفكار والمشاعر ، التي يعبر عنها أو التي تتجمع حوله ، هي الجديرة بالاهتمام . والرموز بطبيعتها أشياء ، بمثابة البؤرة للمشاعر أو التأمّلات ، وهي من أجل ذلك تنتمي إلى عالم الأساطير ، حتى ولو ردت إلى أصول دنيوية . وليس لكل منها وجود ذاتي قائم برأسه ، وكلها تتداخل فيما بينها ، وتؤلف نماذج على قدر كبير من التعقيد ، الذي يثير الدهشة أو الروع . ومع ذلك فإن تدخلها لا يتم على غير نظام أو سياق ، والقوموس الذي يكتنف هذه الظاهرة إنما يعود إلى أن الدراسات العلمية لما تكتشف بعد القواعد ، التي تضبط حركتها نحو التركيب والتعقيد . ولنضرب على ذلك مثلاً واحداً من الرموز الفنية المشهورة ، وهو « **العين** » التي تعد عند الإنسان ، طوال تاريخه ، منظوراً له جلاله وروحيته ، فهي وسيلة إلى الهداية وإلى المعرفة . ومع أنها جزء من كيان أكبر ، إلا أنها أقدر من أي شيء آخر على التعبير عن المشاعر . ولقد احتفل بها الإنسان القديم احتفال الفنان التشكيلي الحديث . ولم يكن

عجيباً أن تكون «العين» اشييع الرموز الميثولوجية عند المصريين القدماء . ولقد سجل علماء الآثار المصرية أن « العين » كانت عند المصريين تعبر عما كانت تدل عليه ، في العصر الحجري الأخير Neolithic age ، من تجسيم لالهة الخصوبة ، التي كان يرمز لها بعين واحدة أو أكثر في ربوع آسية وأوروبا . ولكن العين المصرية المقدسة كانت معقدة ومشخصة في وقت معا . ولقد ظلت العين ، عند المصريين القدماء ، رمزاً اسطورياً على الالهة الكبرى ، مهما اتخذت لها من أسماء ، تختلف باختلاف الأقاليم . ولا بد أن نسجل ما يذكره المؤرخون من أن الاله الأكبر كان ، في فجر التاريخ المصري القديم ، يشخص في صورة صقر جائم على أحد المباني ، أو خارجاً من المياه الكونية الاولى ، وكانت عينه اليمنى هي الشمس واليسرى هي القمر . ولابد أن يتعمق الباحث الدلالات الاسطورية وراء هذا الشكل المعقد المتكامل . والراجع أن المصري القديم كان يتصور عين الاله وكأنها عين صقر لا عين آدمى ، ولكنه كان يعتقد في الوقت نفسه بوجود كائن آخر ، في صورة انسان أو وجه انسان ، هو الذي « يسيطر على العينين كليهما » . . أى على الشمس والقمر . وعلى الرغم من هذه البؤرة ، التي تجسمها العين وحدها ، فإن أوجه القمر ودورة الشمس كان يرمز لها بالشعائر والطقوس ، أو بعبارة أدق يرمز لها بالأساطير . وليس من شك في أن جميع الشعوب قد أدركت سلطان العين ، مهما اختلفت في تجسيمها الاسطوري أو الفني . وهذا السلطان قد تجاوز الوظيفة الحسية لهذا العضو الى وظائف أخرى ، تتصل بالحياة والخصوبة والقوة . . الخ . ولقد جسم المصريون القدماء هذا الادراك ، وجعلوه كونياً في دلالته ، مثلهم في ذلك مثل كثير من شعوب الحضارات القديمة . وتجاوزوا مجرد التعبير عن النور والحياة الى الجانب الأخلاقي والروحي في حياة الانسان ، فالشمس ترادف العين الداخلية ، التي تستطيع أن تنفذ الى الأعماق ، وأن ترى نوازع السلوك ، وأن تسجل ما يصدر عن الانسان من خير وشر . . من نفع وضرر . . وكأنها الضمير . ولعل هذا هو الذي جعل بعض نقاد الأدب الحديث يوازنون بين الصور الأدبية للشمس ، وبين تصور الانسان في الحضارات القديمة ، فلقد قال شكسبير :

لكم شهدت صباحاً رائعاً

يرمق قنن الجمال بعين ملكية نافذة

وفي هذا البيت استخدم الشاعر رمز العين المصري القديم . ولكننا نعتزف بأن سلطان الشمس في المناطق الحارة لم يكن معقولاً أو نافعا على الدوام ، ذلك لأن حرارة الشمس كثيراً ما أصابت الحياة والأحياء بالتلف . ودلت عند الانسان القديم على الغضب والتخريب دلالتها في مواقف أخرى على الرضى والخصب ، وأصبحت رمزاً على النار والخراب ، وعلى المشاعر الانسانية المتهمة كسورة الغضب . واقتربت العين بضمعان الكوبرا وما ينفته من سم زعاف . وفي الرسوم القديمة ظاهرة التعقيد في الرمز الاسطوري ، فنحن نشاهد صورة ثعبان الكوبرا في مقدمة بعض هذه الرسوم فوق تاج الملك ، تعبيراً عن حمايته . وهكذا نستطيع أن نستخلص الدلالات المختلفة للعين في الميثولوجيا المصرية وكأنها معادلة رياضية :

العين = الاله = الهة الدمار = ثعبان الكوبرا = التاج .

وتذهب الاسطورة المصرية القديمة الى أن عين الاله الأكبر هي الهة الكون العظمى . وتسترسل الاسطورة فتحكى أنها انطلقت في المياه الكونية الاولى ، استجابة لأمر الاله الأكبر ،

لا حصار ولديه **شو وتفنوت** . وعندما عادت وجدت أن عيناً أخرى حلت محلها في وجه الاله الأكبر . وهذا يفسر غضبها ، الذي يجسم بدوره نقطة التحول في الكون ، ذلك لأن العين لا يمكن أن يسكن روحها تماماً . وحولها الاله الى كوبرا ، تعمل على حمايته وطرده أعدائه ، وتلتف حول جبينه . وللشمس تبعاً لذلك دلالتان ، فهي ترمز الى البيت الملكي وماله من جاه وسلطان ، وترمز في الوقت نفسه الى الشمس المنتيرة الحارقة (٢١) .

وطلب النفع أو دفع الضرر بالشعائر والطقوس الموجهة الى الشمس يستمدى عند المتخصصين في الفولكلور ، ممارسات متعددة في أكثر بقاع الدنيا ، تتعلق بالعين الإنسانية ، وتدل بوضوح على علاقة الفولكلور بالميثولوجيا . ولقد مررنا ما في رمز الشمس من سلطان غضوب أو ضار . وهكذا العين في أكثر البيئات الثقافية البدوية والمتحضرة تتجاوز الهداية الى تأثيرات خفية ضارة . وعلى رأس هذه الممارسات ما يتصل منها بـ « **عين الحسود** » .

**والاعتقاد في « عين الحسود »** وآثارها منتشرة في العالم بأسره وهو من أقدم الاعتقادات في تاريخ الإنسان . ولقد مررنا اقتران العين بالشمس والقمر في الفكر الاسطوري . ولكننا ، استكمالاً لعناصر البحث في علاقة الميثولوجيا بالفولكلور ، نعرض لبعض الممارسات الخاصة بالحدس عن طريق العين ، وما تنطوي عليه من رموز ودلالات . ومما يرجح ما سبق أن ذكرناه من استحداث اسطورة ثابوية جديدة ، الى جانب نظام اسطوري سابق ، ما نلاحظه من أن بعض الظواهر ، التي تبدو اجنبية أو غريبة أو شاذة في عين انسان من الناس ، تدفع بالمجتمع الى استحداث اسطورة ، تفسر هذه الظواهر ، وترتكز في الوقت نفسه على شعائر ، مهما بدت جزئية ، الا انها تعمل على تحقيق تلك الاسطورة الثابوية . وقد يبدو ارتباط هذه الحلقة الميثولوجية الجديدة بالحلقات السابقة عليها غير موجود ، ذلك لانه في واقع امره قد استخفى على الملاحظة ، لتباعد الحلقة الجديدة عما سبقها . من ذلك محاولة المجتمعات البدائية والشعبية تفسير العيون الزرقاء أو التي تميل الى الاصفرار في البيئات ، التي تغلب على أهلها العيون السوداء ، وكذلك العكس ، الى جانب ظهور انسانين في عين واحدة أحياناً ، أو ظهور ما يشبه صورة الحصان أو غيره من الكائنات في إحدى العيون ، أو وجود عيب خلقي أو مرضي في عين انسان ... كل هذه الظواهر تدفع الى تفسير واحد ، هو أن العين الأجنبية أو الغريبة لها طاقة غير طاقة الإبصار ، وهي تعمل على الاضرار بمن تنظر أو توجه اليه . والمعنى المباشر المستخلص من هذه العقائد الثابوية أن النظام الاسطوري القديم ، الذي قرن التغيرات الكونية والطبيعية بعين الإنسان أو الحيوان ، هو الأصل لهذه الاعتقادات في العين الشريرة أو عين الحسود . وهو يرتبط في الوقت ذاته بحماية المجتمع من الأجانب الطارئين عليه بالإضافة الى حماية الناس والأموال من الآفات والأمراض .. وهذه العين كالجرم السماوي ، يصيب من ينعكس عليه عن عمد أو غير عمد . وتأثير عين الحسود لا حد له ، وهو كالنار تقضى على الحياة ، وتتلغ المحاصيل ، وتقتل الماشية ، وتفرق بين الآباء والأبناء والأقارب والأزواج . وأول من يتعرض لتأثير عين الحسود هم الأطفال ، وكما أن المجتمع يعمل على حمايتهم بتفسير اسمائهم بصيغ غامضة أو محقرة ، واستبدال أزيائهم بما يحولهم عن جنسهم الى جنس آخر ، فإنه ينزع الى وقايتهم من عين الحسود ، بالأحجية والتماثيل والأدمية . وإذا أصيبوا يلجأ الأهليون الى ممارسات سحرية تدفع عنهم مآصروهم من اذى .

ويسجل الاستاذ **احمد امين** في قاموسه عن العادات والتقاليد والتعابير المصرية شيوع الاعتقاد في عين الحسود وهو يقول :

« يعتقد المصريون كثيراً في الحسد . و خلاصة هذه العقيدة ان بعض الناس عنده خاصية في عينه ، اذا نظر الى شئ امانه او اتلفه . ومن غريب الامر ان رجلاً عظيماً كابن خلدون يحكى مثل هذا ، ويقول انه شاهد بعض الناس اذا نظر الى خروف او نعجة نظرة خاصة امانها ، ثم اذا شرحت وجد قلبها قد تحتت . وقال انه رأى في بلاد المغرب جماعة من هذا القبيل يسمون « البعاجين » .

« ويعتقد المصريون ان الحسد يكون على اتمه اذا نظر الحاسد ، وشفع نظره بالشهيق . وكان من الشائع عند النساء انه اذا نظر رجل تلك النظرة اسرعت المرأة ، وقالت « وراك تعبان او عقربة او نار » فيلتفت وراءه لينظر اليه ، وبذلك يذهب سحر عينه . ويداؤون ذلك بأن يأخذوا قطعة من طرف ثوب الحاسد ، ويبخرون بها المحسود ، سواء كان انساناً او حيواناً او اي شئ آخر . . . ويؤمنون ان الحجاب يمنع العين ، ولهم في ذلك طرق ، منها وضع قليل من الملح الجريش في كيس ، يعلق في عنق الاطفال ، وكذلك ثياب اللذب او ناب الضبع او رأس هدهد عليه ريش ، توضع في قطعة من السخيتان الأحمر ويخاط ، وأحياناً يداؤون الحسد بالرقى . . .

« وأحياناً تأتي بعض العجائز فتوقد ناراً ، وترمي فيها شيئاً من « الشب » وتذكر أسماء الذين يظن أنهم الحسدة ، وتأخذ ديوساً او ابرة فتضعه في عين الصورة التي تحول اليها الشب وتقول : فقاً الله عينها . وقد تأخذ قطعة من الورق وتشك فيها الدبوس مرات متعددة في كل مرة تقول : « من عين فلانة ، ومن عين فلانة » ، ثم يبخر المحسود بهذه الورقة مع الملح . . . » (٢٢)

وجدير بالانتباه ان امثال هذه الممارسات تستخدم الرموز الدالة على النار والشعبان والعقرب ، وكذلك اللذب والضبع والهدهد ، وهي جميعاً رموز من اصول ميثولوجية مختلفة . وأياً كان المنهج السحري الذي يلجأ اليه المجتمع في دفع عين الحسود ، او انقاء شرها او آئانها ، فان الاصول الميثولوجية لهذه الرموز تبدو في شئ من الوضوح . واذا تجاوزنا مصر والعالم العربي ، فاننا نواجه الظاهرة نفسها في رموزها وطقوسها . فالمجتمعات الاوروبية تستخدم التماثيل والتعاويذ ، وتتوسل ببعض الحركات والاشارات ، وقد تحصن المعرضين للحسد ، وبخاصة الاطفال ، بنماذج صغيرة من الضفادع وغيرها من المخلوقات المنفرة لروح الشر . ومن الشائع في معظم الربوع في العالم ان الكثير من اشكال الزينة وادواتها ، سواء اكان ذلك مماس يصحب الزى او يعلق على الجدران والاشياء والحيوانات ، لا يقصد الى التجميل بقدر ما يقصد الى انقاء عين الحسود . ويذهب بعض الفولكلوريين الى ان الثقاب الذي تضعه العروس على وجهها ليلة الزفاف كان الاصل فيه الوقاية من العين الشريرة ، لان العروس السعيدة هدف لعيون الحاسدين . ومثل هذه الممارسات والاساطير الثانوية كانت الباعث على ظهور العدد العديد من الرموز الفنية ومن اساليب التجميل ومن الدلالات ، التي تتجاوز العبارة والصورة والحركة الى ما كان قد صاحبها قديماً من مشاعر وتأملات . ولنتجه الى نظام اسطوري بعيد عن بلاد الحضارة القديمة ، ولنتوقف في جزيرة ايرلندا ، ولنتنخب اسطورة **بالور Balor** ،

التي كانت ترتبط بالشمس ارتباطها بفصل الربيع . وتحكى هذه الاسطورة أن ملكاً من الفوموريين العملاقة كان ذا عين واحدة ، يصرخ بها كل من تقع عليه . وكانت هذه العين الواحدة مغلقة أبداً ، لا تفتح الا في ساحة القتال . وكان لهذا الملك أربعة من الأتباع موكلون برفع جفن هذه العين المروعة ، مستيعين في ذلك بمقبض يمررونه من خلال حافة العين . ولقد حصل على هذه العين وهو طفل ، يختلس النظر الى أحد كهان أبيه ، وهو عاكف على اعداد التعاويذ والطلسمات ، فدخل الدخان في عينه وسممها ، حتى أصبحت تقضى على كل من تنظر اليه . وتستطرد الاسطورة فتحكى أن بالوركان أحد قادة الفوموريين في معركة **ماج تيسورد** Mag Tured . وفي يوم المعركة التقى بحفيده **لوج** Lug ، فصرخ في رجاله الأربعة أن افتحوا عيني . وما كادوا يرفعون جفنه ، حتى قذف **لوج** من مقلعه حجراً مسدداً ، أصاب العين القاطلة واقتلها ، ونفذ بها من خلف رأس **بالور** . ويقال انها قتلت في خروجها عدداً من رجال صاحبها . والملاحظ أن هذا البطل الاسطوري أحد الأجداد ، الذين صورتهم المجموعات الميثولوجية الكبيرة ، والذين كتب عليهم أن يلاقوا حتفهم على يد واحد من أحفاده . ومن الطريف أن كل واحد من هؤلاء يعرف من النبوءات أنه سيلقى مصيره على يد واحد من أحفاده . وتتركز أحداث كثيرة في تلك الأساطير حول أطباق الحفيد على غريمه المنشود ، ونجاة منه ، ليلقى الجد مصيره المحتوم ، بعد صراع يقصر أو يطول . . وتؤكد هذه الاسطورة اعتقاد الشعوب الكلتية في عين الحسود . ومع أنها محور هذه الاسطورة ، الا انها تدخل في كيان اسطوري أكثر تعقيداً ، يمزج المظاهر الطبيعية والكونية بتفسيرات خاصة بنظام الحكم وبعض الممارسات الشعبية (٣٢) . قارن بين ما في هذه الاسطورة من تفسير للشمس والربيع والصراع المتكرر بين الفصول ، وبين الاعتقاد في السحر والقوى الخفية ، التي يمكن أن تتركز في العين .

ولم يعد هناك خلاف حول نشأة الفن الدرامي عن الشعائر والطقوس ، التي تقوم بها الاسطورة . وهذا الفن الدرامي يستوعب الكلمة والحركة والإشارة والمادة المشكلة . والشواهد التي جمعها الرحالة من استراليا وغيرها من الجزر القريبة تؤكد هذه الحقيقة ، وهي تتصل بتفسير الظواهر الطبيعية ، كما تتصل بدورة الحياة الإنسانية ، وتحاكى استقبال المواسم ولقاء العروسين ووداع المتوفى ، وتمارس في مناسبات أخرى مثل الخروج للصيد أو الغرس أو الحصاد أو الاحتفال باختلاف الفصول . ويلاحظ أن الأغاني الطقوسية قد صيغت لكي تلائم الطقوس المتعلقة بها ، وفيها دائماً عناصر درامية ، تضيف أبعاداً جديدة الى الطقوس . وهذه الأغاني ، وإن اختلفت بعض الشيء عن التعاويذ والرقى والأدعية ، الا انها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحركات معقدة ، لولاها لبدت صيغاً غامضة لا معنى لها . والذين يؤدونها يمثلون أدواراً درامية ، تشخص أو تجسم الطواطم ، التي ترمز الى اصولهم ، أو الى أسلافهم الاسطوريين ، أو الى كائنات خارقة لها علاقة اسطورية بوجودهم . وفي اغاني الاستراليين الأصليين مشاهد من حيوانات طوطمية ، تجسد كائنات عليا . ومن السهل أن يتصور المرء مرحلة ، تتطور فيها هذه الشعائر ، حتى تصبح أقرب ما تكون الى الأشكال الدرامية الأولى التي انبعت من الاحتفال بالاله ديونيزوس ، الذي اتخذته مؤرخو الآداب اليونانية معلماً على نشأة الدراما

بمفهومها الفني . ولم يكن ذلك وفقاً على الاغريق وحدهم ، ولكنه ينسحب على تطور الفنون الزمنية والتشكيلية في بلاد الحضارة كلها تقريباً . والذين يفيدون من نتائج على الأساطير ومن الظواهر الفولكلورية ، يصححون أخطاء شائعة تقسم المجتمعات البشرية الى جماعات ، تنزع الى التجريد ، واخرى تنزع الى التجسيم والتشخيص والتمثيل . والواقع ان مصدر التعبير الفني في جميع البيئات الثقافية الاولى واحد أو متشابه ، وأن الناس يحققون وجودهم بالكلمة والصورة والحركة والكتلة على السواء .. والشعائر والطقوس ، مهما تفاوتت من حيث البساطة والتعقيد ، هي التي تطورت عنها الآداب والفنون الرسمية والشعبية جميعاً .

**ولقد أوجدت الرموز الأسطورية المشاعر والأفكار ، التي تثيرها وتحيط بها في البيئات الثقافية المختلفة .** وانتخب الانسان رموزه من الظواهر الكونية ومن الأحياء والجمادات حوله . وأصبح له معجم ، يستوعب تجسيمه وتشخيصه وتمثيله للظواهر والتفريات ، ويستوعب هذا المعجم الأجرام والحيوانات والنباتات وسائر العناصر الطبيعية ، الى جانب الانسان . وقد تختلف الدلالات والمعاني ، بل والمشاعر المصاحبة لها ، باختلاف الأقوام والعصور ، مثلها في ذلك مثل الكلمات التي تدل عليها . والمتذوق للفنون التشكيلية - على سبيل المثال - لا يستحضر الدلالة المباشرة للعمل الفني ، المصور أو الجسم للظواهر وكائنات منظورة ، ولكنه يحاول ان يستشف إبعاداً أعمق في دلالات رمزية ، محدثة أو قديمة ، لها مسحة أسطورية . ويحاول أيضاً أن يستقبل المشاعر والأحاسيس ، التي تصاحب الوحدات، التي يتألف منها الفن التشكيلي، فالزهرة لا تدل على صورتها المادية فحسب ، ولكنها تدل على ما ترمز إليه ، وما تقتن به من مواقف شعورية . والأسد والصقر والثعبان لا تحكي هذه الأنواع من الكائنات الحية ، ولكنها تحكي في المقام الأول دلالات ، لها إبعاد أسطورية وأجواء نفسية . وربما اشتقت الدلالات من الصفات المباشرة للأحياء والكائنات ، التي يصورها الفن التشكيلي ، فقد يدل الكلب على الأمانة والذئب على الخيانة . وقد تدل البقرة على الحياة والخصب والجمال على الصبر . وربما اختلفت الدلالات بين الأقوام والعصور ، لأسباب تتعلق بالبيئة المادية أو المضمون الثقافي لمجتمع ، يعيش في وطن محدد ومرحلة معينة من مراحل التطور الانساني ، ولكن الممارسات والمعتقدات الثابتة والتقاليد والتعابير الشعبية كثيراً ما تفسر ما وراء الدلالة القريبة والمعنى المباشر لهذا الرمز أو ذاك ، من الرموز الفنية المتوسلة بالخط واللون والكتلة . والأسد يدل في ذاته عند الانسان ، وفي صورته وتمثيله ، على صفات انتشرت عنه في العالم بأسره ، ومن اليسر أن ترد الى أصولها الأسطورية . ومن اليسر أيضاً أن نجدتها في المعتقدات الشعبية ، وأيسر من هذا أو ذاك أن ننتبه في الفنون التشكيلية الرسمية والشعبية ... « الأسد » ملك الوحوش عبارة عادية مألوفة ، لا تكاد تتوقف عندها ، ولكنها تارة تصور أسطوري قديم ، ربما اشتق وجوده من مظهر الأسد ومن بعض صفاته ، وارتبط في الوقت نفسه بالملك من بني الانسان ، فأصبح يرادفهم ، ويرمز اليهم في التاريخ القديم والوسيط ، بل والحديث أيضاً . ومن الكلم المأثوران « الأسد » لا يهاجم أميراً أصيلاً ، وكأنه من بني عمومته . أما اللبوة فكانت رمزاً للامومة واقتربت بالالهة الأم في كثير من المعتقدات القديمة ، وكانت تصطبغ في مواكب ارتعيس عند اليونان القدمين . وظهرت السباع واللبوات في الأيقونات الإيجية القديمة ، وهي تصور أصدقاء الالهة القديمة وحراسها . ومما تجدر الإشارة اليه في تاريخ الفنون التشكيلية أن تماثيل



السباع كانت تحرس أبواب مقابر المصريين القدماء وقصورهم وأبواب المعابد الآشورية . وكانت السباع أيضاً ترمز للاله البابلي «**نرجال**» باعتباره شمس الصيف القاطن . وكانت الالهة المصرية «**سخت**» تبدو في هيئة كائن له رأس لبوءة ، كما اقترن الأسد بالالهين المصريين «**رع وهورس**» . وفي الهند يرمز الأسد للشجاعة والنبل والوفاء ، ويشير بالحظ السعيد عند البوذيين ، وله شأن كبير في الطقوس الخاصة بعيد رأس السنة عند الصينيين . ويقوم الناس برقصة الأسد أمام البيوت في عيد رأس السنة ، أما في أفريقيا فالأسد يعد من الحيوانات المألوفة التي يراها الناس كل يوم . وهو يعد عند الأفريقيين تجسيداً لأسلافهم أو كائنات خارقة ، أو سيذاً لا بد من العمل على أرضائه .

**وتعد الحمامة** عند أكثر الشعوب رمزاً للوداعة والسلام والأمن ، ويحرم صيدها في بعض البيئات وبعض المواسم . وقد اقترنت بتواصل الناس ، عبر المكان وعبر الزمان ، عن طريق المراسلة الظاهرة والخفية . وإذا صرفنا النظر عن الدلالات الثانوية لهذا الكائن الحي الوديع ، وعن تطوع أجناس من فصائله للمراسلة ، فإنا لا نستطيع أن نتجاوز عن بعض الفنون الجسمة للحمامة ، ناهيك بأدوارها المختلفة في الآداب الرسمية والشعبية . وهناك رقصة تعرف عند بعض القبائل الهندية في أمريكا باسم «**رقصة الحمامة**» وفيها يمثل أحد الرجال طائر الصقر ، الذي ينقض على الجمع الممثل للحمامات الوديعات ويختطف أحدها . وتشبه الكثير من الرقصات الجماعية الشعبية التي تعبر عن تفوق الرجال وامتيازهم بالقوة وحفهم في انتخاب شريكهم ، عن طريق الاختطاف أو السبي ، وهو تقليد يجسم مرحلة سابقة من مراحل التطوير الاجتماعي .

ونحن في هذا المقام لا نستطيع أن ننسى أقول نظرية الميثولوجيا الشمسية أو القمرية ، والأحكام التي انتهى إليها رواد المدرسة الأنثروبولوجية والمدرسة النفسية في بحث ضروب الأساطير والسحر . وبكفينا أن نذكر بمناسبة تحديد مدى العلاقة بين الميثولوجيا والفولكلور ، أن الطقوس الأسطورية والممارسات السحرية لم تكن تقصد فقط إلى تحقيق نفع أو دفع ضرر ، وإنما استهدفت غاية أخرى ، تتعلق بالطاقة الروحية للإنسان . وليس من المعقول أن نحكم على أولئك الذين شادوا دعائم الحضارات في العصور القديمة بأنهم كانوا يجنحون إلى تحقيق رغباتهم بمراسيم وطقوس وممارسات ، لا علاقة لها بالتحقيق الإرادي للعمل المنشود ... ليس من المعقول أن نتصور أن رقصة الحرب أو الصيد أو الحصاد كانت تنوب عن الإنسان البدائي أو القديم بالانتصار على عدوه ، أو بالحصول على الغنيمة من صيده ، أو جمع الثمار الوفير من حقله . وإذا كان ذلك الإنسان قد اعتقد في قوى غيبية ، تعبئته على تحقيق رغبته بصورة أو أخرى ، فإن ذلك لم يحل بينه وبين العمل الإيجابي على تحقيق هذه الرغبة بملاقاة العدو والخروج للصيد والاقبال على جمع الثمار . وأسلمت هذه المرحلة من مراحل الفكر والسلوك إلى مرحلة أخرى اتفحت فيها ، عند أولئك الذين أخذوا بأسباب الحضارة ، العلاقة الوثيقة والمباشرة بين العلة والمعلول ، وإيقنوا أن إرادة الإنسان هي التي تحقق رغباته ، مستعين في ذلك بطاقة الروحانية وعقيدته الدينية وما دمننا قد آثرنا منذ البداية أن نحتمل إلى الوظيفية في الكشف عن الأشكال والمضامين الثقافية ، فإن الواجب يقتضي أن نواجه المراسيم والطقوس والممارسات ، التي أثمرت الفنون على اختلاف وسائلها وأنواعها ، وحسبنا أن نلاحظ الوظيفة النفسية للحركات والإشارات والكلمات والصور والتماثيل وما إليها من آثار فنية ، ارتبطت أو اقترنت من الأساطير وضروب السحر ...

ومن الواضح أن إحدى الغايات الأساسية ، التي تستهدفها الشعائر والطقوس والممارسات ،

هى اثاره الانفعال . فاستعمال خوار البقر في افتتاح الحقول عند الاستراليين الاصليين يقصد به استثارة انفعال معين في ابناء المجتمع ، المعتقدين في تأثيره ، او في غيرهم ممن يتفق وجودهم في تلك الحقول . والقبيلة التى تقوم برقص حربى قبل التوجه لقتال جيرانها ، انما تستثير الحوافز على القتال ، او تشد العزائم عليه . والمحاربون يرقصون لنقل الشعور بالعودة ، فالمراسيم المتعددة التى يقوم بها بعض الفلاحين في بيئات الاستقرار الزراعي انما تشجذ عواطف هذه الجماعة نحو حيوانها وتبائها ومياها .

ولكننا يجب أن نلاحظ أن الطقوس والممارسات لا تفرغ شحنة هذه الانفعالات ، لأن الصالح العام للجماعة يتطلب الإبقاء عليها وتقويتها والانتفاع بها ، وهى لذلك تتركز وتتبلور ، ثم تتحول الى عوامل مؤثرة في الحياة موجبة لها ، ونحن نرى أن هذه الاستثارة ، سواء وجهت الى القائلين بها أو الى غيرهم ، أو كان المقصود بهانافعا لهم أو ضارا بغيرهم ، فهى احدى الغايات الأساسية ، التى تستهدفها الطقوس والممارسات .

وكل من له فراسة نفسية يقدر اثر الانفعال في نجاح اعمالنا أو اخفاقها ، وفي علاج الامراض واقتائها . ومن ثم فاننا نستطيع أن نتوسع في هذه النظرة ، ولا نجعلها مقتصرة على المجتمعات البدائية والقديمة ، وأن نسجل ، دون تحفظ كبير ، أنها تنسحب على كثير من الجهود ، التى يقوم بها الناس في حياتهم اليومية ، عندما يريدون حافزا نفسيا ، يدفعهم الى التوفيق في جهد فردى أو جماعى . . . مثال ذلك اعتقاد المرء بأنه لا بد من القيام بممارسات معينة ، قبل الاقدام على عمل له قيمته في حياته ، وهو يشبه في ذلك اقدم الانسان البدائي على أداء رقصة الحرب ، قبل منازل أعدائه ، وأن الفلاح في بعض البيئات يقوم ببعض الطقوس ، قبل أن يحصل قاسه ، ويذهب الى الحقل أو الغابة ، ولكن الاقتناع بأداء هذه الطقوس لا يعنى أن العدو سيهزم بمجرد الرقص ، أو أن الاستنبات أو الاحتطاب سيتم بتلك الممارسات وحدها . والمقصود من ضروب النشاط هذه أن الرغبة تحتاج لتحقيقها الى طاقة روحية ، تشجذ الهمة على الاقدام ، الى جانب العمل الإيجابي المحقق للرغبة . وأدى هذا التوسع في النظر الى الثقافات البدائية أن يصحح الكثيرون من الأثروبولوجيين والنفسيين النتائج ، التى انتهى اليها الدارسون في القرن الماضى وأوائل هذا القرن . ولم تعد الموازنة بين الفكر البدائي وبين المرحلة العقلية للطفولة تصلح وحدها لتفسير المعتقدات والطقوس ، التى تحققها عند الجماعات البدائية ، بل عند بعض الطبقات في المجتمعات المعاصرة . ولم تعد كذلك الموازنة التى عقدها بعض الباحثين بين بقايا الطقوس الاسطورية القديمة والممارسات السحرية وبين الامراض العصبية والنفسية تصلح أساسا لتفسير تلك الجهود . وانضم الى المتخصصين في الدراسات الاجتماعية والنفسية فريق ، وقف حياته على محاولة الكشف عن البواعث الحقيقية للانسان على التعبير الفنى . وظهرت تبعاً لذلك فروع تكاد تستغل برأسها من العلوم الانسانية ، وتعنى بالفنون على اختلاف وسائلها . . . ظهر على النفس الفنى . . . وظهر علم الاجتماع الفنى . . . وتكاملت الدراسات الانسانية ، فتتبع لها من النفاذ الى الحقائق ما لم ينتهيا للفلاسفة والرواد ، الذين مهدوا لتأصيل مناهج العلوم الانسانية .

**وهناك سؤال آخر ، لا بد من محاولة الإجابة عليه هنا أيضاً ، وهذا السؤال هو : اذا كانت العلاقة بين الميثولوجيا والفنون بصفة عامة قد اتضحت ، كيف نجد العلاقة بين الفولكلور وبين التعابير الفنية ؟ . . . ان الإجابة على هذا السؤال لن تؤكد العلاقة الحميمة بين الابداع الفنى من جهة ، وبين الماثور الشعبي من جهة أخرى فحسب ، ولكنها ستكشف عن الأساس الذى يستطيع به الباحث أن يميز بين فنون جميلة أو رفيعة أو رسمية ، وبين فنون شعبية .**

وهنا نعود الى الوظيفة من جديد ، ذلك لأنها هي التي تميّط اللثام عن التحول عن الشكل الاسطوري البسيط او المعقد الى مادة فولكلورية ، وقد سبق ان اوضحنا ان الاسطورة ، اذا غلبت على امرها لسبب أو آخر ، فانها لا تنعدم وانما يصيبتها التحوير ، استجابة لتغيرات ثقافية أو اجتماعية ، وتنتاق مؤلفة وحدات جديدة ، تبدو في شكل العقائد الثانوية والمراسيم والأعراف الاجتماعية والتعابير الفنية والأدبية ، فالفنون ، في أصلها وفي الأجناس ، التي انتشعبت اليها ، ذات عروق اسطورية كما انها في الكثير من انماطها واشكالها ومضامينها تدخل في مجال الفولكلور .

ولا صعوبة هناك في ملاحظة الفرق بين ما اصططلت الحياة على تسميته بالنسبة بالفرق بين الرسمى ، وبين ما درجت على معرفته بالفن الشعبى ، وذلك لأن التعابير الشعبية انما تصدر عن الجماعة وللجماعة . وليس معنى ذلك ان ابداعها دائماً تسهم الجماعة فيه دفعة واحدة ، ولكن المعنى انه تقليدى ، ويكاد يكون عفويًا ، وانه لا يكاد يعرف الخصوصية الفردية ، كما ان الحاجز بين الابداع وبين التلقى يكاد يكون معدوماً . والابداع الفنى المحقق لشخصية الفرد لا يسير في خط مواز للتعابير المحققة لشخصية الجماعة ، فهما كثيراً ما يلتقيان ، وكثيراً ما يسيران فيما يشبه الجرى الواحد ، وهما دائماً يتبادلان الأنواع والأشكال والمضامين والوحدات . والشواهد على ذلك أكثر من ان تحصى في تاريخ الفنون أو تراجم الفنانين ، ناهيك بما يلجأ اليه اصحاب القرائح المبدعة بهذه الوسيلة أولئك من وسائل الفن ، الى التعابير الشعبية باعتبارها محصلة التقاليد الفنية من جهة ، ومورد الاستلهام العبرى من جهة أخرى .



### الملحة الشعبية

**والآداب الشعبية ، باعتبارها حلقة كبيرة من حلقات الفولكلور ، لها وشائج متعددة بالأساطير .** ومن الصعب ان نفرق بين نوع من هذه الآداب ، بنسب بالاسترسال أو الطول ، ويتوسل بالشعر ، وبين نوع آخر يميل الى الإيجاز ، حتى ينحصر أو يكاد في عبارة واحدة ، ويتوسل بالنثر ، ، ذلك لأن « الشعبية » وصلت بين الأنواع والأجناس . . . بين المضامين والوظائف ومن الممكن ان نجد مثلاً شعبياً قد اقتطع من تشيد طويل أو ملحمة ضخمة . ومن اليسير كذلك ان نرد لفزاً أو احجية الى سيرة بطل ، يستغرق انشادها الأيام والليالي . وأوضح من هذا وذلك ان نشير الى ان البطل الاسطوري ، الذى يحكى ، أو كان يحكى ، فعال اله أو ابن اله أو شبه اله ، قد مهد الطريق لبطل انساني ، مهما اضيفت اليه من خوارق . وهذه النقطة بين الكائن الاسطوري والبطل الملحمى الانساني تؤكد بدورها التواصل بين الميثولوجيا والفولكلور ، وتعين في كثير من الأحيان على توضيح التطور ، من مرحلة فكرية الى مرحلة فكرية أخرى ، في تاريخ الثقافة البشرية . وان تشخيص الصفات الانسانية على المعبودات القديمة هو الذى ساعد على ان يرفع الانسان البدائي أو القديم الأجداد والملوك الى مقام الآلهة ، أى انه اسبغ على شخصيات انسانية ، كان لها وجود واقعى ، صفات خارقة ، جعلهم يتجاوزون الطاقة الانسانية الى القدرات الخارقة . هناك إذن حلقة اتصال بين تشخيص الآلهة أو تأليه الناس في هذه المرحلة أو تلك من مراحل الفكر ، مما يلقى الضوء على افساخ الجبال الباطن الملحمى الانساني ، بعد ان غلبت الآلهة على جميع المقدرات والصور . . . ومن الطبيعي ان تكون له بعض الصفات . الخارقة ، التي تتجاوز الممكن والمعقول . ومن الطبيعي ان يستعين هذا الملطل ، أو ان يعينه الآلهة وغيرها من القوى الغيبية ، التي تتجاوز الطاقة المألوفة والطبيعية . ومن أجل

هذا كله يندعج الأدب الملحمي في منزلة بين منزلتين . . بين عالم الميثولوجيا وبين عالم الفولكلور ، ويعد أيضاً النوع الأهم والأكبر نسبياً ، بين أنواع الأدب الشعبي . ومهما جهد الباحث في تقسيم المواد الفولكلورية الى فنون وإلى آداب ، فإنه يجد صعوبة كبيرة في وضع الخطوط الفاصلة بين الحلقات المختلفة ، فالأدب الشعبي ، الذي نحن بصددده الآن ، لا يستغنى عن وسائل التعبير الأخرى من فنون زمنية وتشكيلية .

وقبل أن نستعرض في الحديث عن القومات الأساسية للبطل الملحمي ، نرى لزماً علينا أن نسجل ما كان قد شاع في أوساطنا العلمية عن افتقار الأدب العربي الى الملحمة ، مرددين أقوال بعض الفلاسفة ، الذين تأثروا بالفكرات العنصرية التي راجت في القرن الماضي ، وعلى رأس هؤلاء الفيلسوف الفرنسي **أرنست رينان** ( ١٨٢٣ - ١٨٩٢ ) Ernest Renan ، الذي ذهب الى أن العقلية العربية تنزع بفطرتها الى التجريد ، وتعجز عن التجسيم والتشخيص والتمثيل ، وأن الأدب العربي ، نتيجة لهذه النظرة ، لم يعرف الاسطورة ، ولم يبدع القصة والدراما . وإذا وجد شيء منها في بيئة أو جيل فهي دخيلة أو مكتسبة . ولم يعد هذا القول في حاجة الى تفنيد ، لأن الدراسات الموضوعية قد أثبتت خطاه وتأثره ، عن غير وعى ، بالعنصرية التي حكمت على الجماعات الانسانية بالتفاوت ، تبعاً للارومة أو العنصر . والمجتمعات العربية ، كغيرها من الجماعات الانسانية ، مرت بالفكر الاسطوري بدعائمه ، اللتين استهدفا التفسير وتقوية الروح المعنوية . وما أكثر الروايات والنصوص التي حفظت المعتقدات والطقوس الجاهلية (٢٤) .

والاعتماد على الدراسة الموضوعية وحدها ، وطرح العواطف جانباً ، قد أثبت وجود الملحمة العربية ، وهي وإن تأخرت في الظهور عن ملاحم شعوب أخرى في الشرقيين الأوسط والأدنى ، فذلك لأسباب تتصل بالتطور الثقافي . ولم يكن العرب بدءاً بين الشعوب الانسانية ، فقد مروا بطور ، نزع الفكر فيه الى التجسيم والتشخيص وضروب من الطقوس المتوسلة بالتمثيل . وبرز البطل الملحمي في أكثر من بيئة من بيئات العرب ، وفي أكثر من مرحلة من مراحل تاريخهم . ومن المفيد أن نميز منذ اللحظة الاولى بين ضربين من الملاحم ، كما يقرر مؤرخو الآداب ونقادها . فهناك **الملحمة الشعبية** Folk Epic ، التي ينسب تأليفها الى الجماعة أكثر مما ينسب الى فرد بعينه . وهناك **الملحمة الفنية** Art Epic أو الأدبية ، وهي التي تنسب الى مؤلف معروف . والضرب الأخير يحاكي الأول ، وتبدو فيه ملامح شخصية الأديب الذي أبدعها . أما الضرب الأول فتقليدي ، ويقطع من التاريخ ، وأن جنس في عالم الخيال . والشخصية التي اشتهرت بتأليف احدي ملاحمه غامضة ، لا يستطيع تاريخ الأدب أو الحضارة أن يميز لها واقعاً محدداً .

. ودارسو الأدب القارئ يمثلون الضرب الأول بأشهر ملحمة وهي **الياذة هوميروس** ، ويستشهدون على الضرب الثاني بآياد فرجيل .

وأياً كانت التعريفات التي ينتهي اليها دارسو الأدب ، فإن هذا الجنس الأدبي كان قد اختفى من عالم الإبداع في أكثر بلاد العالم ، ولكنه مستمر عند الشعوب ، التي يقوى فيها الشعور الوطني أو القومي ، ويبحث استجابة لما بسدت تحفه الجماعات المتحضرة من وجوب التحام الأدب بالجمهير ، وهو الالتحام الذي يعتمص بتصور جديد للبطل الملحمي ، والذي يتوسع في تصويره ، ويفرد القصيدة القصصية الطويلة ببعض مقومات الأدب الدرامي ، من حوار وحركة ونشيد جمعي .

ولقد تصور المتخصصون في الآداب المقارنة أن البطل الملحمي ربما كان ، من الناحيتين التاريخية والفنية ، هو المبرر من الشخصية الأسطورية إلى الشخصية الحسورية في الدراما بمفهومها الكامل . والراجح أنهم اعتمدوا في هذا التصور على السياق المتتابع في شيء من الضبط لمرحلة الأدب اليوناني القديم ، يضاف إلى ذلك ما لاحظوه من اعتماد شعراء الملاحم والدراما على أساطير ، وجدت قبل عصورهم . ولما يوازنون بين منهج الأسطورة في التشخيص ومنهج الملحمة ، ذلك لأنهم انصرفوا إلى عقد الموازنة بين البطل الملحمي والبطل الدرامي بصفة عامة ، والتراجيدي بصفة خاصة ، أما نحن فنستطيع أن نقيم الموازنة بين الكائن الرئيسي في الوقائع والأحداث في كل من الأسطورة والملحمة . . . أن هذا الكائن في عالم الأساطير هو أحد الآلهة ، أو أشباههم . أما في الملحمة فهو كائن إنساني ، رفعت الجماعة إلى مصاف الآلهة ، أو إلى مستوى يقرب من مستواهم . . أن البطل الأسطوري في وقائعه ومجالات صراعه هو القدر ، وفي النزاع يشخص قوة قدرية تنازع قوة تماثلها ، ولكن البطل الملحمي إنسان يعاونه القدر ، وقد كتب النصر له ، والوقائع الكثيرة التي يخوضها ، مهما كان فيها من انتصارات وهزائم ، ستنتهي آخر الأمر إلى فوز حاسم ، ومع ذلك فالسياق يستمر ، حتى ينتهي البطل بالخاتمة التي تواجهها الكائنات الحية جميعاً . وعلى هذا الأساس يكون البطل الملحمي تطوراً للبطل الأسطوري ، ولكنه يعيش في المجتمعات التي نجم منها مع آلهة الأساطير . وهذه الآلهة تستوعبها الملحمة ، وتعيش في أساطير مستقلة في الوقت نفسه في البيئة الثقافية ، التي ظهرت فيها الملحمة ، أو في بيئات أخرى مرتبطة بها . وإذا كان الشعب اليوناني القديم قد سار في أدبه على مراحل متتابعة ، اعتبرها مؤرخو الأدب قاعدة ذهبية يمكن تطبيقها على آداب الشعوب الأخرى ، فإن ذلك لا يدل على أن المراحل التالية لمرحلة الأسطورة قد نسخت ما قبلها ، ولكنه يدل على غلبة اتجاه أو جنس أدبي ، ونسب العصر إليه . وظلت المجتمعات اليونانية تحقق وجودها بشعائر وطقوس ومراسيم وعادات وتقالييد وآداب وفنون ، إلى جانب الاتجاهات والأجناس الغالبة ، وبخاصة في الطبقات العليا ، وفي مراكز الحضارة اليونانية وحولها .

والموازنة بين البطل الملحمي من جانب ، والبطل الدرامي من جانب آخر ، أبرز مؤونة من محاولة الكشف عن مقومات البطل الأسطوري ، بوضعه في موقف ، يواجه به الشخصيات الملحمية والدرامية ، مع التسليم بأن كل حديث يستشهد بالملحمة اليونانية ، وبخاصة ملحمتي **هوميروس** الإلياذة والأوديسا ، إنما يعني إبداعاً شعبياً ، لأن هذا النموذج اليوناني القديم يعد مثلاً على الملحمة الشعبية . وعندما يقارن **أرسطو** بين الملحمة والتراجيديا فهو يعتمد على رأي **هوميروس** . ولقد تتبع أحد أربابنا المعاصرين مقومات البطل في الأساطير والأدب ، والتفت إلى هذه الحقيقة وقرر : « ولا شك أن وجه الشبه بين الملحمة والتراجيديا أوضح بكثير من وجه الاختلاف ، فأرسطو ، وإن كان جل حديثه عن التراجيديا ، يمزج بينها وبين الملحمة في الاستشهاد حين يتحدث عن « الوحدة الفنية » وعن « التعرف » وعن « انقلاب الأحوال » ، كما يصرح بأن الملحمة تشبه التراجيديا في أنواعها « بسيطة ومقسدة وخلقية وانفعالية » ، كما تشبهها في أهم عناصرها ، وهي العقيدة ( أو الخرافة ) والخلق ( أو الشخصية ) ، والفكر والعبارة والخلق وتنطبق أولاً وبالذات على شخصية البطل ، ولكن أرسطو يلاحظ ، بجانب الفروق الشكلية بين التراجيديا والملحمة ، فرقاً هاماً في المضمون : وهو أن مجال المعانيب أو الخوازيق أوسع في الملحمة منه في التراجيديا . وهذا الفرق هو الذي يجب أن نتنبه ، لتكتشف العنصر غير التراجيدي ( أي غير الذاتي ) في البطل الملحمي . وهو يتضح عندما تتأمل شخصيات الآلهة والأبطال والعلاقة بينهما في التراجيديات والملاحم اليونانية .

« فالتراجيديات اليونانية تظهر الآلهة كما تظهر الأبطال ، والملاحم اليونانية تقص عن الآلهة كما تقص عن الأبطال . ولكن الآلهة اليونانيين ، الذين يظهرون على المسرح ( كبروميثيوس ) في « بروميثيوس مغلول » لايسكيلوس ، وأبولو في السيتيس ( ليوربيديس ) لا يختلفون في شيء عن البشر ، ولا تنسب لهم أعمال خارقة ، لأن كل الأعمال التي لا يقبلها العقل يجب أن تكون خارج المسرحية نفسها ، كما يقول أرسطو ، فلا يهبط الآله من الآلهة ليحل المشكلات . أما في الإلياذة ، مثلاً ، فالآلهة يحاولون السهام عن طريقها ويلفون ساحة المعركة بالسحب المظلمة ، بل يحملون السلاح هم أنفسهم ، وينزلون إلى الحرب لينصروا فريقاً على فريق » ( ٢٥ ) .

ومن المعايير التي اعتمد عليها المعنيون بالأدب المقارنة البحث عن الذات والموضوع في الأشكال الأدبية ، والكشف عن مدى ارتباطهما أو افتراقهما في تلك الأشكال ، ولقد طبقوا ذلك على الملحمة والدراما . وانتهوا أو كادوا إلى أن الأولى يغلب الموضوع عليها ، والثانية تدور وقائعها وأحداثها جميعاً حول ذات البطل ، بيد أننا نعطي أنفسنا الحق في تعديل هذا المعيار تعديلاً ، يضبطه ويجعله مشتقاً من طبيعة الخلق الفني ، إذ الواقع أن « الموضوعية » تنسحب على الدراما والملحمة على السواء ، بل إنها لتنسحب على الأشكال الأدبية القصصية جميعاً . و « الذاتية » ، باعتبارها الشخصية المحورية في هذه الأشكال ، هي التي تستحدث التغير في الوقائع والأحداث والعلاقات . والفرق الأساسي في هذه الناحية بين الملحمة ، وبخاصة الملحمة الشعبية ، وبين الدراما ، هو أن الشخصية في الأولى مشال ونموذج ، صورته مخيلة الجماعة ، التي أنشأته وتذوقته في وقت واحد . وسبب أن كانت الشخصيات مقتطعة من الوقائع التاريخي أو من صنع الخيال ، فإن ذلك لا يخرجها عن طاقة التصور الجمعي . والدراما ، التي تتحقق نسبها إلى شاعر أو أديب ، تعرض لشخصيات لها خصوصية ، تنفرد بها دون سائر الناس . وقد تقتبس من أبطال الأساطير والملاحم ، ولكن الذاتية فيها تكسيها الفردية ، وربما اشتهرت وتحولت بدورها إلى مثال أو نموذج ، ولكنها تظل مع ذلك تحتفظ بقدر من مقوماتها الخاصة . ومن اليسير أن تصور هذا التعديل لمعيار الذات والموضوع ، إذا نحن أدخلنا في حسابنا ارتباط الأثر الأدبي بجماهير المتذوقين له ، ومنهج ارتباطهم به ، فالملحمة الشعبية وسيلتها الانشاد ، وهي لذلك تثير الخيال في نفوس المستمعين ، وعالمه أقرب إلى عالم الأحلام منه إلى العالم الواقعي المنظور . أما الدراما فهي تعتمد على حوار مشخص وحركة منظورة ، وهي وإن امتازت على الملحمة الشعبية بمساهمة النظارة في بعض الأحيان مساهمة جزئية في ترديد الأناشيد ، إلا أن الملحمة الشعبية تعد في المجتمعات التي أبدعتها وعاشت على تذوقها ، أقرب ما تكون إلى الأسفار المقدسة ، أو إلى ما اصطلح بعض الدارسين على تسميته بالتراجم التي لها جلالها أو التيوبوجرافيا Theobiography ( ٢٦ ) .

ولقد حاول كثير من الباحثين أن يتبعوا دورة الحياة للبطل الرئيسي ، أو الأبطال الرئيسيين في الملاحم الشعبية . وفطنوا إلى قدر من التشابه في المعالم الرئيسية لدورة الحياة منذ

( ٢٥ ) د . شكوى محمد عياد : البطل في الأدب والأساطير ، القاهرة سنة ١٩٥٩ ، ص ٦٦ - ٦٧ .

( ٢٦ ) An introduction to mythology, Op. Cit., P. 63

هؤلاء الأبطال في كثير من البيئات ، وعند كثير من الشعوب . والتقت هذه الملاحظات بما انتهى إليه المعينون بالحكاية الشعبية بصفة عامة . وأثمرت الجهود تصنيفات متعددة للإبداع الشعبي . وإذا تجاوزنا عن التفاصيل والجزئيات فإننا نسجل أن البطل المحمي ، أو بعبارة أدق البطل الشعبي ، يولد ويتعرض للأخطار في طفولته ، ولكنه ينجو ويشتب عن الطوفان ، ويتفوق على الآخرين في الطعان ، ويتحصن ضد الإصابات القاتلة . ويحارب التنين أو ما يماثله من وحش خرافي ويطلب اليه أن يأتي بالمستحيل ، وينقذ عن موطنه ويصارع أباه ، ويحمي مجتمعه ، ويفوز دون هيره من نظرائه بأجمل فتاة في محيطه وعالمه ، وتحقق بذلك النبوة التي جعلته المخلص لنفسه ولقومه ، ثم يعبر إلى العالم الآخر بعد كفاح عنيف ، أيا كانت المدة التي عاشها من حيث القصر أو الطول . وهذه الدورة تنطبق على أكثر أبطال الملاحم الشعبية أو السير الشعبية في التراث الأدبي العربي .

**والأدب الشعبي ، باعتباره حلقة كبيرة من حلقات الفولكلور ، يفيد من الدراسات المتخصصة في الميثولوجيا ، ولا يستطيع أن يستغني عن هذه الدراسات بحال من الأحوال . ومن دلائل التوفيق أن الاتجاهات الأخيرة في الدراسات الأدبية في العالم العربي قد فطنت إلى طبيعة التراث الثقافي ، وادخلت في حسابها العناصر الميثولوجية في الثقافة العربية . واحتفلت من أجل ذلك باللاحم الشعبية أول الأمر ، ثم احتفلت بسائر أشكال الأدب الشعبي بعد ذلك ، واستخلصت من تلك الدراسات حقيقتين كبيرتين : الأولى أن للشعب العربي ملاحم شعبية ، تعد من الروائع العالمية ، وأن الكتب الجامعة لروائع الملاحم العالمية تنتخب ملحمة ، رأى المصنفون لتلك الكتب (٢٧) أنها تمثل الشعب العربي ، وأنها لا تقل بحال من الأحوال من حيث القيمة والتأثير عن الملاحم ، التي تجاوزت حدود الأوطان التي نجحت فيها ، وهذه الملحمة هي سيرة عنترة بن شداد العبيسي . أما الحقيقة الثانية التي اكدها المستشرقون ، فهي أن الفولكلور العربي بعمامة ، والأدب الشعبي بخاصة هو الذي نفذ من حدود الوطن العربي الكبير وأثر في اتجاهات أدبية في بيئات أخرى وأمم أخرى ، وإن من هذه الروائع التي استلهمتها الشعوب الأوروبية الحكايات الشعبية والملاحم الشعبية العربية (٢٨) .**

وهذه العناصر التي تمازج ، أو تخالط بين الميثولوجيا والفولكلور ، هي التي دعمت الأواصر بين المجتمعات الإنسانية . ولقد كانت الملحمة الشعبية العربية «سيرة عنترة بن شداد» وسيلة تعارف بين الشعوب ، تتضاءل إلى جانبها الوسائل الدبلوماسية والاقتصادية . ولقد أصبحت موضوعاً رئيسياً من موضوعات الأدب المقارن في أوروبا إبان القرن التاسع عشر . ونحن نلمس منذ البداية تشابهاً أو تطابقاً بين بعض حلقات هذه السيرة الشعبية ، وبين ملحمة «السيد» الإسبانية ، واغنية رولان الفرنسية . ولا نستطيع في هذا المقام أن نفغل تأثير هذه السيرة في الأساطير الأدبية الأوروبية ، فقد أعجب بها الناقد الأدبي العظيم هيبوليت تين ، ووضعها بين الروائع الملحمية العالمية ، مثل «سيفر يدورولان والسيد ورستم وأوديسيوس وأخيل» . وكان الشاعر الفرنسي لامارتين تأخذه النشوة ويستبد به الطرب ، كلما ذكر هذا البطل العربي عنترة ، أو أطلع على جانب من ملحمة الرائعة .

H. A. Guerber, The Book of the Epic, London 1930, PP. 499 —.

(٢٧)

(٢٨) تراث الإسلام ، مادة الأدب بقلم هـ . ١ . د . جب H.A.R. Gibb ترجمة عبد اللطيف محمود حمزة ، ص ١٤٩ وما بعدها - القاهرة سنة ١٩٣٦ .

ولقد شغل الباحثون أنفسهم ، ولا يزالون ، بمحاولات الحكم على هذه السيرة الشعبية ، من ناحية البناء الفني والتاريخ والأسلوب ، وقلماعنوا بالبائع الأصل الذي ائتمرها ، وهو ما يصطلح الفولكلوريون على تسميته بالوظيفة . وهذه الملحمة ، كغيرها من نصوص الأدب الشعبي ، تكاملت في بيئات عربية مختلفة ، ولم تبلغ غايتها من الكمال ، إلا بعد أن استنفدت الأجيال والقرون في النماء والتطور والتراكم . ولهذه الحقيقة دلالتها الكبيرة ، وهي أن الوجدان الشعبي تثبت بالمثل الذي انتخبه ، ورآه ملائماً لما يريد أن يعبر عنه ، فلم يحتفظ به حقبة تقصر أو تطول ، ولم يجعله موضوع غنائه في بيئة واحدة مهما كانت ، وإنما ظل يُعبر بواسطته عن هذا الوجدان بأبعاده التاريخية ، وما تصوره من أمجاده ، وبما أراد أن يرسم من معارفه ، وبما اعتصم به من قيم يفرض على انفراد جميعاً التصعيد إليها في السمات ، وفي الفكر وفي التعبير وفي السلوك .

ولا يزال الدارسون يعكفون على النظر في مخطوطات هذه السيرة المبعثرة ، بين دور الكتب في القاهرة وصنعاء واسطنبول وباريس ولندن ويزلين وغيرها . وقد تنتهي دراساتهم إلى نتائج ذات قيمة في ترجيح فترة زمنية أو فترات زمنية ، استغرقتها هذه الملحمة الضخمة في التطور ثم التكامل فالثبات على صورتها الأخيرة ، التي يعرفها العالم الآن . بيد أن هذه النتائج لن تخرج على الترجيح إلى اليقين ، ذلك لأن مثل هذا النص الشعبي ، في تأليفه وتذوقه جميعاً ، لا يمكن أن يخضع للأصول والقواعد ، التي تخضع لها نصوص التراث الرسمي أو الفصيح المعتبر . ولقد فات بعض الباحثين أن النص الشعبي ، وإن قام في أصله على الحفظ والرواية الشفوية والأداء المستقل عن القراءة ، فإنه يتوسل بالتدوين في بعض البيئات والعصور . وهذا التوسل لا يخرج عن شعبيته بحال من الأحوال . والمتخصصون في الفنون والآداب الشعبية يقررون هذه الحقيقة ، ويسجلون بعض الشواهد ، التي توسلت بالتدوين ، ويذهبون إلى أن الشواهد الشعبية المدونة متأخرة من مرحلة الإبداع وساتلاها ، ويلاحظون أن بعض المحترفين بلجأوا إلى التدوين ، خوفاً من ضعف الذاكرة ، ولكنهم في الوقت نفسه كثيراً ما يستعملون رموزاً خاصة بهم ، يثبتونها في تضاعيف النص حتى تظل النصوص مصونة ، إلا على أصحاب الحرفة ، كما أنهم يستقون في أحيان أخرى مشاهد كاملة ، ويكتفون بمجرد الإشارة إليها ، لأن هذه المشاهد من الذبوع الشهرة ، بحيث لا تند عن الذاكرة ، وهي مشاهد كثيراً ما ينقلونها من سيرة إلى سيرة . ومن أجل ذلك كان من الضروري أن يعتمد الباحث على المنهج الميداني ، وأن يلاحظ الأداء الحي المكتمل ، وأن يعيد إلى تحليله من داخله ، قبل أن ينظر في المخطوطات .

**وما دامت هذه الملحمة الشعبية تعد مادة فولكلورية ، فمن الطبيعي أن يطبق الباحث عليها منهج الدراسة ، الذي ينطبق على الحلقات الشفوية من التراث الشعبي .** ولقد حرص الآخذون بتحليل الأساليب على البحث عن موطن الأثر الأدبي وعصره ، واقتنوا آخر الأمر بأن هذه المهمة عسيرة ، ولن تنتهي بهم إلى أحكام قاطعة ، ذلك لأن الظواهر الأسلوبية في الآداب الشعبية لا تقوم دليلاً قاطعاً على بيئة التأليف وعصره ، كما أنها لا تكشف عن شخصية المؤلف أو المؤلفين . وسيرة عنتره وأمثالها تخضع للقوانين ، التي تحكم المأثورات الشعبية ، فهي تتطور أبداً ، وتعرض لتغيرات شتى ، وتسير بالإجمال في طريقين متعاكسين : أولهما يصعد من سفح الهرم الاجتماعي إلى ما فوقه من الطبقات الاجتماعية ، حتى يصل إلى القمة ، وثانيهما يهبط من قمة الهرم الاجتماعي إلى سفحه .

ولا يتعارض هذا المسار مع شعبية تلك المأثورات ، وكثيراً ما تأخذ القرية في الريف من البداوة



في الصحراء ، وكثيراً ما تعطى المدينة . وفي مقابل هذا تتقبل البيئة الريفية بعض ما تصدره المدينة من القيم والمثل ومن التعابير الأدبية والفنية . وسواء أكانت سيرة عنتره قد انحدرت من القصة إلى السفسح ، وبدأت جزلة اللفظ معربة التركيب إنيقة الصياغة ، أو ارتقت من القاعدة ، فصقلت الفاظها وأحكمت عباراتها ، فإنها في الحاصلين ارتبطت بالشعب ... هو الذي انتخبها ونماها ، أو أعان على نميتها ، وهو الذي جعلها جزءاً لا يتجزأ من كيانه المعنوي ، يعبر بها عن ذاتيته العامة ، وموقفه الخاص في مختلف البيئات وعلى مسر القسرون .

ويجمع عنتره كل مقومات البطل الملحمي ، كما عرفها المتخصصون في الآداب الشعبية والمقارنة ، ويساير دورة الحياة بمعالمها الرئيسية ، كما سجلها الدارسون منذ القرن الماضي إلى الآن ، فهو ابن أحد أمراء القبيلة ، والدته وأن كانت أمة حبشية ، إلا أنها في حقيقة الأمر من بنات النجاشي . وأتكر الأب الطفل ، وسلوكه مع العبيد ، ومع ذلك عمل ، تحقيقاً لما رسمه القدر ، على التوازن بين واقعه وبين الآمال المعقودة على حياته . وكان من الضروري أن يتفوق منذ البداية على الأقران . واتخذت شخصيته مسحة أسطورية ، تجاوزت به العقول والممكن في أكثر الأحيان . وكان وهو رضيع يمزق الأقمطسة ، ويسقط الخيمة ، وهو في الثانية من عمره ، ويقتل الكلب ، وهو ابن أربع ، والدب وهو ابن تسع ، والأسد وهو فتى ، حتى إذا استكمل مؤهلات الفروسية ، نهض بشعبائها ، كخبر مسابض الفارس المثالي . وتجاوز الدفاع عن القبيلة إلى توحيد الجزيرة العربية ، فنازل الأقران حتى اعترفوا به مقدماً عليهم ، وصرع الأعداء الذين يكافئونه عزيمته وجرأته وإقداماً . وهو في هذه المعارك والثارات يحقق فضائل الفروسية ، ويؤكد العرب ، ويستعلي على الصفائر ، ويكتفى من بعض أعدائه بالاقرار له بالقلب . ويصدر في ساوكة عن حب عذرى لابنة عمه عبيلة ، ويجعل من حبه هدفاً ، يمتزج بتحقيق الفضائل والمثل ... من أجلها ومن أجل المجتمع بأسره حقق ذاته ، وباسمها كان القسم حتى في حومة الوغى وقعة السلاح وسقوط الأبطال .

وينطبق على الإطار الذي تحرك فيه البطل الملحمي عنتره ما أدركناه من علاقة حميمة بين الميثولوجيا والفولكلور ، فقد اكتشفت هذه السيرة الشعبية - من غير شك - عروقاً أسطورية ، لا تثمرها المبالغة في الخيال فحسب ، وإنما ساجتبتها من شوائب قديمة ، ومن تصورات شعبية ، وهذه العروق الأسطورية تم عنها المبالغة في القدرة والطاقة عند الأبطال ، وبخاصة عند عنتره ، وهي مبالغة تتجاوز حدود الممكن والمعقول ، وتكاد تسلكها في باب الخوارق ، ذلك لأنها مجموعة من الأفكار والتخيلات ، ومن التفسيرات غير المعقولة لبعض الأعمال والظواهر . وهناك شواهد كثيرة عن طول الحياة ، بحيث يعمر بعض الناس القرون ذات العدد ، وعن الفأل والطيرة والحدس ، وعن أرض المغاريت وكهف الساحرات ، اللاتي يأتين فيه بالعجب العجائب ... وليس من شك في أن تلك الرواسب والعناصر الأسطورية سمة من سمات الأدب الشعبي ، وهي تضاف إلى ما في سيرة عنتره وغيرها من القدرة على قتل الأسود ، ومن النسوة المسترجلات ، ومن التشويق بتتابع الأحداث ، لا باخفاء النتيجة التي يفصح عنها التنبؤ ، بواسطة النجوم أو الرمال أو الأحلام (٢٩) .

**والبطل الملحمي عنتره اتخذ الحدود ، التي يلتزمها التعبير الشعبي ، حتى في الإفصاح عن عقدة «أوديب» ، فهو يختلف مع أبيه اختلافاً يبلغ حد الصراع . والأب مهما اختمس ابنه ، فإنه**

لا يستطيع أن يتحول الى وحش ، كما هو المألوف في الاساطير اليونانية القديمة ، كما أن البطل الشعبي يكتفي من الصراع بتحقيق التوازن بينه وبين بيئته ، وحسبه أن يرقى الى مقام الأحرار وأن يعترف به أبوه . ونحن نجد التعبير عن هذه العقدة نفسها في ملحمة شعبية عربية أخرى هي **سيرة بني هلال** ، ولعلها في هذه السيرة الأخيرة أوضح منها في الأولى ، لأن البطل **أبازيد** ينشأ مخالفاً في السحنة لأبيه واه ، ويعزل عن المجتمع ، ويلفظ ويكاد يحكم عليه وعلى أمه بالقتل ، ولكنه كغيره من أبطال اللامح ينجو ويعيش في بيئته أخرى ، ويكتب عليه أن ينزل أباه ، ولكن الشعب يرفض أن يقتل أحدهما الآخر ويَجْعَل من النزال اختباراً للشريعة ، ويرقى **أبو زيد** ، حتى يصبح بطل الأبطال في الملحمة الشعبية . وقد يكون من التزويد أن أكرر ما سبق أن ذكرته في دراسات سابقة عن دلالة عقدة اللون على الحافظ القومي ، الذي دفع الشعب الى تحقيقه بالتعبير الملحمي ، وهذا الحافظ هو الصراع التاريخي بين الشعب العربي وبين الصليبيين . وكان من الطبيعي أن يَمَيَّز العرب من أعدائهم باللون الأسمر ، والمبالغة في هذا اللون من خصائص التعابير الشعبية (٢٠) .

والدراسات الفولكلورية ينطبق عليها مسانطبق على سائر العلوم الإنسانية في تأثيرها ، من الناحية المنهجية بالمرآح التي سار فيها الاهتمام بما يصدر عن الأفراد العاديين وعن الجماهير والشعوب ، أو بتعبير آخر ما يصدر عن الفرد العادي عن وعي أو غير وعي ، وما يصدر عن العقل الجمعي . وهذه المرآح تصور مختلف الحوافز ، التي دفعت المتخصصين الى الاهتمام بالتراث الشعبي والإبداع الشعبي والفولكلور . ولقد شهد العصر الحديث حوادث مختلفة ، دفعت الى هذا الاهتمام ، على رأسها الحافظ القومي الذي لونه العنصرية عند بعض الأوساط الفلسفية والعلمية ، والحافظ الديمقراطي الليبرالي الذي احتفل بالإنسان العادي ، ثم الفلسفات التاريخية التي تأثرت بنظرية الحتم . بيد أن هذه الحوافز كلها قد افادت النظرة العلمية الموضوعية ، لأنها مهما جنحت في النتائج والأحكام متأثرة بأفكارها الخاصة أو المسبقة ، فقد حرصت على جمع المادة الفولكلورية ووصفتها ، وبذلك جهوداً مشكورة في تصنيفها وموازنة بعضها الى بعض وتتبع عناصرها من حيث التطابق أو التشابه أو الاختلاف . والفولكلور ، باعتباره علماً قائماً برأسه في هذه الحقبة الأخيرة ، قد أضاف الى المواد التي عنيت بجمعها ودراستها العلوم الإنسانية الأخرى ، كما أضاف نظرة ادق الى الثقافة الإنسانية . وليس من شك في أنه ، وإن تأثر في مرحلة من مراحلها بمناهج الميثولوجيا والأديان المقارنة والانثروبولوجيا ، وبخاصة الانثروبولوجيا الاجتماعية ، وعلم النفس ، الى جانب علوم اللغة والتاريخ والجغرافيا ، إلا أنه الآن يستطيع أن يقف على نفس المستوى مع العلوم الإنسانية ، التي لها مكانها من تاريخ الفكر ومن نشاطه المتجدد على الدوام .

هذا عن علم الفولكلور . أما المواد والعناصر التي تؤلف موضوع هذا العلم فلا يزال الحكم عليها خاضعاً لنظريات العلماء ومكانهم من تطور العلم والزوايا التي تحدد أنظارهم . ولا تزال المؤتمرات العلمية تعقد في الغرب وفي الشرق ، لمحاولة تبادل الخبرات والنتائج ومحاولة الاتفاق على مناهج الدراسة . ومع ذلك فنحن من جانبنا نتفق مع الدارسين ، الذين يركزون الانتباه على الجانب الوظيفي للمادة الفولكلورية .

ومنذ عام ١٩٦٦ ، أي عند ما نشر العالم **مالينوفسكي** مقاله الرائد عن وظيفة الاسطورة ، والعلماء مشغولون بمحاولة الكشف عن الجانب الوظيفي للعناصر الثقافية في حياة الإنسان . ولقد

( ٢٠ ) د . عبد الحميد بنيس : الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي ، القاهرة سنة ١٩٦٨ ، ص ١١١ وما بعدها .

أكد هذا العالم أن الاسطورة كانت بالنسبة لمعتنقيها بمثابة دستور اعتقادي ، فهي تفسر الحاضر ، وتعمل على تأمين المستقبل . ورأى الآخرون ببعده في العناية بالوظيفة أن يطبقوه على العناصر الفولكلورية ، وبذلك صح عندهم أن هناك علاقة حميمة بين الميثولوجيا والفولكلور . وذهبوا إلى أن الأمثال الشعبية قد تألفت دستوراً اعتقادياً ، وقد تكون في الوقت نفسه نماذج لا بد من احتذاءها في السلوك . ولا بد من أن نلاحظ هنا أن الأمثال الشعبية ليست لها القداسة التي للأساطير ، كما أنها مع قوة تأثيرها في السلوك الإنساني تقوم بوظيفة التبرير للعمل والموقف ، كما تقوم بوظيفة التفتين للرغبات والأعمال . وقد تكون هناك عناصر فولكلورية أخرى ، تقوم بوظائف لها قدر من الشبه بوظيفة الاسطورة . ومن الأهمية بمكان أن نسجل أن المادة الفولكلورية كثيراً ما تكون لها وظائف متعددة في البيئة الثقافية الواحدة . وهذا واضح في الأغنية الشعبية بصفة خاصة ، فأغنية العمل كثيراً ما تستخدم في السمر والعباب الأطفال ، كما أن أغاني التسلية والترفيه كثيراً ما تصاحب العمال أثناء عكوفهم على عمل شاق . وهنا يجد الباحث أن الشكل واحد والوظيفة مختلفة . ولا يقدر المتخصص في الفولكلور أن يستخلص الحكم على مادته من الشكل وحده ، وهذه اضافة كبيرة لأولئك الذين تخصصوا في الآداب والفنون الشعبية .

ويكاد يكون من المستحيل أن نحدد جميع الوظائف التي يقوم بها الفولكلور في البيئات الثقافية المتعددة . ولقد تصور البعض أن الفولكلور إنما يقوم بوظيفة التسلية والترفيه للأحاد والجماعات . وإذا كانت الاسطورة تشجّل مشاعر معينة في نفوس الذين يعتنقونها ، وتدفع بها في مسارب النفوس ، وذلك لكي توجههم إلى القيام بعمل محدد ، يتطلبه الصالح العام ، فإن الفولكلور في تصور هؤلاء يلتقي بالاسطورة في منتصف الطريق؛ لأنه بدلاً من توجيه المشاعر إلى سلوك عام أو موحد ، فإنه يفرغ شحنتها بالمحاكاة أو التمثيل . ولقد أثبتت الدراسات الحديثة أن الفولكلور ، بل أن الحفلات الفكاهية من الفولكلور ، لا تقصد إلى مجرد التخييل وإثارة الضحك ، ولكنها تستهدف مواقف جادة في حياة الإنسان ، وأن اتخذت لها طريقاً غير مباشر . وهذا ينطبق على العروض التخيلية والحكايات البعيدة عن الواقع ، والتي تعتصم بعوالم سحرية أو خرافية . ولقد اتضح لكاتب هذه السطور ، عندما تعرض لأداء الملاحم الشعبية في بيئات ثقافية مختلفة ، أن المنشد المحترف ، عندما يعمد إلى الاستقاطا أو الإضافة أو التفتير ، لا يستهدف التسلية عن جماهيره فحسب ، ولكنه يستهدف تأكيد مثل أو قيمة ، أو التركيز على نموذج ، أو توجيه العقل الجمعي إلى موقف تتطلبه الجماعة .

والفولكلور يعين الناس على استحداث التوازن بين واقعهم وبين آمالهم أو أحلامهم . وقد يكون وسيلة للتخييل لاستحداث توازن وهمي... المآذب المكتظة بصنوف الطعام ... ضرب النعيم ... مجازاة الخطر ... الممارسة... الحصول على المال ... الظفر بالفتاة الجميلة ... الخ . بيد أنه في الوقت نفسه يعكس الثقافة بمفهومها المتسع ويتفاصيلها اليومية ، ويصور مشاهد مألوفة من الحياة اليومية للأحاد العاديين . وثمة وظيفة ثانية للفولكلور ، لا تقل عن الأولى أهمية ، وهي تأصيل القيم ، كما تتصورها البيئة الثقافية ، وتبرير طقوس الجماعة ومراسيمها وعلاقات وحداتها بعضها إلى بعض بالنسبة لأولئك الذين يقومون بها . وعندما يبدو شيء من الشك أو الريبة ، حول نموذج اعتقادي أو عُلَى ، تبرز أشكال فولكلورية لتأصيله وصيانتها من عوامل التبدد والانحلال . وما أكثر الحكايات والأمثال والمنظومات التي تنبض بهذه الوظيفة الإيجابية .

ونحن نوافق الباحثين الذين عنوا بالوظيفة التعليمية للفولكلور في بيئات الاميين ، وهي وظيفة

عريقة ومستمرة. والواقع أن كثيراً من أنواع الأدب الشعبي تستهدف التسلية والترفيه في ظاهر الأمر، وقد تقصد إلى التخيل وإستشارة الأحلام، ولكنها تعمل على ترسيب المعارف والخبرات والمهارات، وتنقلها من جيل إلى جيل، ومن بيئة إلى بيئة أخرى. وهذا يجعلنا نستعيد ما سبق أن أوردناه عن مفهوم الثقافة، ذلك لأننا لا نستطيع أن نحكم على مجتمع أو فرد بأنه عاطل عن الثقافة، لأن وسائل اكتسابها أقوى من مجرد الاعتماد على القراءة والكتابة. ويعود الفضل إلى الفولكلور في الحفاظ على قدر كبير من ثقافة الإنسان وتنميتها ونقلها، عبر الأجيال والبيئات... ولقد اعترف بهذه الحقيقة المعنوية بالتربية والتعليم، وأصبحوا يعتمدون على الفولكلور، باعتباره من أهم الوسائل التربوية والتعليمية، بل والتدريبية أيضاً. وصنفت المواد الفولكلورية، للأفادة من هذه الوظيفة، بحيث تناسب البيئات والأعمار. واستفلت الحكايات الشعبية ذوات المغزى، تماماً كما كانت تستغل منذ أقدم العصور. ومن الطريف قيام بعض التربويين بتجارب في هذا المضمار، استخدموا فيها الأمثال والألفاظ، لتأصيل القيم، وتأكيد المثل، وترسيب المعارف.

وأهم من هذا كله أن الفولكلور لا يزال ينهض بوظيفة، تزداد الحاجة إليها في الجيل المعاصر. وهذه الوظيفة، التي كانت تبدو واضحة في البيئات الثقافية، التي لم تمسح التعليم بأساليبها الحديثة، تشتد الحاجة إليها في مجتمعاتنا الحديثة.

فالفولكلور يتحدث الانسجام بين العناصر الثقافية من ناحية وبين الوحدات الاجتماعية من ناحية أخرى (٢١). وهو من أجل ذلك عصا الميزان الحقيقية في المجتمعات الحديثة، لأنه يحافظ بطريق غير مباشر، وعن غير وعى في أكثر الأحيان، على القيم والنماذج والروابط التي يقوم المجتمع بها، ويتعرض للتفكك، إذا لم يحرص عليها. ومما يضاعف من أهمية هذه الوظيفة قوة وسائل الاتصال الحديثة، التي تستخدم المنظور الموسوع وقدرتها على النفاذ عبر الزمان، عبر المكان، وكثيراً ما تنقل الجديد من ضروب السلوك المرتكز على قيم غريبة عن المجتمع ولذلك يوازن الفولكلور بين الثقافة السائدة والعناصر الدخيلة. وهو لا يرفضها بصورة قاطعة وسريعة، ولكنه يعمل دائماً على اختبارها، وبأخذ الصالح منها، فيعدلها إذا كان في حاجة إلى التعديل، ويعمل في الوقت نفسه على تحويل تراثه، بحيث يصبح قادراً على الحياة في مرحلة جديدة، أو في وجه مؤثرات جديدة. ولا بد من التحفظ هنا، ذلك لأن هذه الوظيفة في حاجة ماسة الآن إلى الاعتراف بها من القوامين على الخدمات الاجتماعية والتعليمية. ولا بد من التمييز بين العنصر الفولكلوري المتخفف، الذي لم يعد صالحاً لمسايرة التطور، وبين العناصر القوية أو المرنة المتطورة، مع معاونة البيئة الثقافية على الاستفادة من تراث الشعوب الأخرى. وقد ثبت أن وجه التماثل والتشابه فيما صدر، ولا يزال يصدر عن الشعوب، من معارف وتعبير، أقوى وأكبر من وجه الخلاف.

**والعلاقة الحميمة بين البشولوجيا والفولكلور هي بعينها العلاقة الحميمة بين الفولكلور، باعتباره علماً، وبين العلوم الإنسانية الأخرى.** لقد أفادها كما أفادته ولم يعد عالمة عليها، وإنما استقل بمجاله ومنهجه وأحكامه. وما أجدري أن نعترف به اعتراف الأساط العلمية في الشرق والغرب، ولا نقف في سبيل التقدم العلمي، وأن نتيج للمختصين فيه المراكز والمعاهد والوزائق جميعاً.

رشدي سَلَح

## المأثورات الشعبية والعالم المعاصر

من المسلم به أن الثقافات القومية التي توارثتها الأمم على اختلافها ، تتعرض في عالمنا المعاصر ، لعوامل شتى ، تهددها بالتغيير ، وتحدث فيها ما يسميه بعض خبراء اليونسكو « بالتفكك الثقافي العميق » .

وقد شغل هذا الأمر ولم يزل أذهان نفر من الباحثين في الحضارات والباحثين في المأثورات الشعبية .

ومنذ سنوات بادرت هيئة اليونسكو إلى تكليف مجموعة من خبراءها بأن يبحثوا « الوضع الحالي للثقافات الخاصة بمختلف شعوب الأرض والعلاقات القائمة بينها » .

ومن الواضح أن اليونسكو أبدت اهتمامها بهذا الموضوع ، لأنها ترى أن تقدير مميزات كل ثقافة قومية ، ووضع خصائصها في الاعتبار يساعدان على دعم العلاقة الدولية « وأن جهل أو تجاهل القيم العقلية والخلقية والروحية الخاصة بكل ثقافة لن يفسد مرامي التعاون

الدولى فحسب . بل سيعرض انبل المشروعات لأفدح الخسائر والكوارث التي لا يمكن تجنبها « (١) .

وعندما انتهى هؤلاء الخبراء من دراساتهم اصدورا بياناً مشتركاً ، يهمن فيها نعروض لـ  
الآن عن الماثورات الشعبية والعالم المعاصر ، فقد ذكروا في بيانهم « ان عادات ومعتقدات  
الشعوب التي كانت تعيش كاسلافها أصبحت الآن تتغير تغيراً سريعاً بتأثير تبدلات الحياة  
المادية وبفعل المؤثرات الآتية من الخارج » (٢) .

بل نفهم من بيانهم ان بعض مظاهر أزمة عالمنا المعاصر يتمثل في تفكك الثقافات القومية  
واندثار خصائصها وأصالتها .

وإذا استمرت عوامل الاندثار تقضى على أصالة هذه الثقافة ، فسوف تجد الشعوب  
نفسها أمام امرين لا ثالث لهما « اما ان تناضل للمحافظة على قيمها التقليدية أو تدعن وتقبل  
قيماً أجنبية » .

وبالطبع نرى اليونسكو ان هناك سبيلاً آخر ، ينبغى ان يوفره المجتمع الدولى حتى  
نتحاشى انسياق الأمم في واحد من الاتجاهين السابقين .

واما هذا السبيل الكفيل بدعم التعاون بين أعضاء المجتمع الدولى فهو « ان نمكن لهذه  
الشعوب من ان تبني في الظروف الجديدة ، قيماً تشبه القيم التي كونتها من قبل » (٣) .

وإذا كانت اليونسكو معنية بالملاءمة بين تنمية أساليب الحياة الحديثة ، وأصالة الثقافات  
القومية ، فحسب الباحثين في الماثورات الشعبية ان يدرسوا ما تحدثه أساليب العيش الحديثة  
من تغيير وتوليد وانذار وتحريف وتبديل ، في الماثورات الشعبية .

وان غاية جهدنا ، ان ننظر فيما يستعمله الناس من ماثورات وهم يباشرون هذه الحياة  
الحديثة ، وتبين التغير الذى طرأ عليها ، ونستنتج من اتجاهات هذا التغير وسقوطه  
ومداه ما قد يكون رداً على سؤال مثل :

**ما هو وضع الماثورات الشعبية في حياة عالمنا المعاصر الذى يأخذ بقدر متزايد من  
الاستخدامات التكنولوجية الحديثة ؟**

وكما رأينا ، يذهب خبراء اليونسكو الى ان عوامل التغير الناجمة عن هذه الاستخدامات  
تؤدى الى تبدلات مادية روحية ( فكرية ) مستمرة ، وتوقع بالثقافات القومية ، تفككاً  
عميقاً .

والماثورات الشعبية فيما نعرف من أبرز العناصر المعبرة عن هذه الثقافات وبالتالي فهي  
تتعرض على نحو متزايد لما يطرأ على الثقافات القومية من تبدلات .

( ١ ) أصالة الثقافات ودورها في التفاهم الدولى ، ترجمة حافظ الجمالى ، مراجعة الدكتور يوسف مراد ، ص ٦ .

( ٢ ) المرجع السابق ص ٢٢٤ .

( ٣ ) المرجع السابق ص ٢٢٤ .

ولفت نظرنا . ان كلمة الثقافة نفسها قد تنوعت دلالاتها في سياق التاريخ الحديث ، اذ كانت تعني في القرن الثامن عشر « تنمية الخيرة البشرية » .

ثم تغير معناها مرات فكانت تدل على منحى الفكر صوب الكمال البشرى ثم كان لها معنى التطور الثقافي الشامل للمجتمع ، وكان لها في الربع القرن الاخير ، وعلى نحو عام مجموعة الأفكار والعادات التي يكتسبها أعضاء المجتمع .

فهي اذن فيما يخص بحثنا ، تمتد الى الجوانب الاجتماعية والانسانية والسياسية والاثر المادية والروحية التي تشتمل على الخبرات المكتسبة (٤) .

فاذا تحدث الباحثون في الثقافات عن ظاهرة الاندثار او التفكك التي تصيبها تحت وطأة عوامل التغير في عالمنا المعاصر ، فان حديثهم يس - بالضرورة - بالمأثورات الشعبية .

غير اننا لا نقف عند التسليم بحدوث هذه التبدلات أو الاندثار في المأثورات الشعبية الموروثة، بل ينبغي أن ننقضى عوامل هذا التغير ودرجاته . ومناحيه بالنسبة لمادة الفولكلور وصيغها ووظائفها ووجوه استعمالها .

### عوامل التغير بالنسبة للمأثورات الشعبية

نستطيع أن نجمل عوامل التغير بالنسبة للمأثورات الشعبية في نوعين عامين اولهما ، تلك العوامل الثابتة التي استمرت تؤثر في المأثورات الشعبية منذ بدء الحضارة حتى الآن ، وهي - في ظننا - تفيض عن نفس الظروف التي تفيض منها هذه المأثورات ومثالها ما يطرا من تبدلات على اساليب العيش والعلاقات بين أعضاء الجماعة البشرية التي تتداول هذه المأثورات .

واما النوع الثاني من عوامل التغير ، فهي العوامل الحديثة التي يصوغها الانسان عن تعمد سياسي او فكري والتي قد توضع لها الخطط والبرامج الكفيلة بأن تحدث هذه العوامل الموجهة تأثيرها .

### عوامل التغير الثابتة

وفي صدر عوامل التغير الثابتة اى المستمرة منذ بدء الحضارة ، **الاستخدامات التكنيكية الجديدة** ، وبهذا تحدثنا **مارجريت ميد** في كتابها « الأنماط الثقافية والتغير التكنيكي » فتقول : « ان التغير التكنيكي قديم قدم الحضارة ومستمر منذ ازمان سحيقة لا تعيبها الذاكرة فقد تغيرت حياة امم بكاملها نتيجة استخدام اساليب عيش مستحدثة ، ومن ذلك ما أسفر عنه استخدام مخترعات كالحرث وتربية الماشية واختراع الكتابة واستعمال البخار والتجميع الآلي في المصانع واستعمال الماكينات ذات الاحتراق الداخلي » (٥) .

(٤) Raymond Williams, *Culture and Society* : 1780—1950, London 1961, PP. 16. (٤)  
E. linton, *The Science of Man in the World Crisis*, New York 1945, PP. 201.

وكذلك انظر مقال « مواقف الفلسفة من تنوع الثقافات » لريتشارد ماله كون ، بكتاب « أصالة الثقافات » ص ٧ وما بعدها

Margaret Mead, *Cultural Patterns and Technical Change*, 1955. (٥)

ولا يهمننا اثبات هذه النتيجة بقدر ما يهمننا التعرض لطبيعة التبدلات الثقافية - وبالتالى التبدلات التي تطرأ على الماثورات الشعبية .

ان تعميم الصناعة ، وانتشار الاستخدامات التكنيكية الحديثة - كما تقول اليونسكو في دراساتها التي اشترنا اليها - يهددان العادات والتصورات التى ورثتها الامم بالتفكك والاندثار .

وانهما ليحدثان هذا الأثر ، على نحو لم تعرف له البشرية مثيلاً من قبل ، ففي سياق التاريخ الحديث اتصلت أحداثه الكبرى كحروب الاستقلال ( التي بدأت في مرحلته هذه بحسب الاستقلال الأمريكية ) وتطوراته السياسية الكبرى ( التي بدأت بالثورة الفرنسية ) - ونظم الارتفاق الدولى ( التي تمثل لها بقيام الامبراطوريات الحديثة ) نقول ان هذه الأحداث اتصلت بتحولات عظمى في وسائل العيش ( تمثل لها بالشعيرات الصناعية في القرن الماضي - والتطور الفكري والعلمي والتكنولوجي الهائل في المائتي السنته الأخيرة أو نحوها - وما نتج عنها من استخدامات تكنيكية تشمل حياة كل يوم ) .

وقد نجم عن الاتصال بين أحداث التاريخ الكبرى ، وتحولاته العظمى ان أصبح قدر الانسان في عالمنا المعاصر ، هو ان يقع في قبضة اتجاهات الحياة الحديثة ، ايان كان موضعه من الأرض واما كانت مكانته من الجماعة البشرية التي ينتمي اليها ، ذلك ان التقدم التكنولوجي في عالمنا المعاصر يؤدى الى وضع سائر الامم في متناول أقوى ما عرفه الانسان في تاريخه ، من وسائل الاتصال الجمعي .

وهذه الوسائل ، من صحافة وإذاعة مسموعة وإذاعة مرئية ، وسينما تحمل - باستمرار - أنماطاً من العادات والأفكار والفنون ، والمعارف ، قد تتعارض مع الأنماط المماثلة في الثقافات الوروثة وكذلك فانها تبت من الاتجاهات الفلسفية ما قد يتعارض أو يؤثر في تصورات الآخرين .

ولكن الحاحها الهائل ، يكتسب نفوذه ، ليس فقط من انه ينطلق من اسلوب حياة أقوى لانها أحدث ، بل يكتسب نفوذه كذلك من انه يتوسل بنفس الاداة التي تتذرع بها الماثورات الشعبية وتعنى بها اداة الكلمة المنطوقة الشفاهية التي يمكن أن تجرى على اللسان وتداول شفاهاً ، وتتخطى حدود معرفة القراءة والكتابة وترسخ في الذاكرة .

كما ان هذا الإلحاح يتوسل بالصورة ، التي كانت ماثورات التمثيل الشعبية ، تتذرع بها ، كما نعرف .

ثم ان وسائل الاتصال الجمعي الحديثة ، تخاطب ملكات الانسان التي يكتسب منها المعرفة ، وأخصها ملكات السمع والبصر والتفكير بل ملكة الانفعال الغريزي .

وينبغي ان نضع في اعتبارنا ان تأثير هذه الوسائل ، على عقل الانسان ونفسيته ينطلق من المناطق الأكثر تقدماً والأكثر استخداماً للتقنية الحديثة ، الى المناطق الأكثر تخلفاً والأقل استخداماً لهذه التقنية ، ففي نطاق الوطن الواحد يأتي هذا التأثير من العواصم والمدن الى القرى والأحياء القسية ، وعلى نطاق العالم يأتي هذا التأثير من البلاد الصناعية الى البلاد غير الصناعية ، ومن البلاد الكبرى المتقدمة الى البلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال .



ويكاد هذا التأثير ، أن ينتهي - عند التحليل الأخير - الى انه ينطلق في موازاة النفوذ السياسي والاقتصادي والنفوذ العلمي بالنسبة للعالم بعامة .

ويحدثنا **ويلبور شرام** في كتابه « أجهزة الاعلام والتنمية الوطنية » ، حديثاً مستفيضاً عن تركيز هذه الوسائل المؤثرة ، في دوائر الدول العالمية النمو وعن النتائج المترتبة على هذا التركيز بالنسبة للتأثير في ثقافات الأمم المختلفة والنامية وبالنسبة للتحويل الى أساليب الحياة العصرية .

وينبئنا **شرام** - مثلاً - الى أن الدول الأربع الكبرى ، هي نفسها التي تستخدم اقصى الإمكانيات في مخاطبة عقل الانسان وخياله ، في عالمنا المعاصر ، لأنها تملك اقوى شبكات النشر والاذاعة والسينما والتلفزيون وانها تحيط بالعالم المعاصر ، بما ترسله بواسطة هذه الشبكات (١) .

ومن يتتبع التبدلات التكنيكية في وسائل الاتصال الجمعي في اثناء القرنين التاسع عشر والعشرين سيجد أن ادخال الاحتراق الداخلي في ماكينات الطباعة واختراع التصوير الشمسي واستخدام انماط الصور في طباعة الصحف واختراع التسجيل الصوتي على اسطوانات ، كل ذلك ، كان يؤثر في قطاعات أهل المدن والقلة القليلة القارئة من أهل الريف .

أما استخدام التقدم التكنولوجي في مجال الكهرباء ثم الالكترونيات ، فقد عمم تأثير هذه التطورات بالنسبة للكتلة الساحقة من المجتمعات البشرية ، الى أن استخدام التكنولوجيا الحديثة ( الالكترونية ) قد شمل « جمهور » المأثورات الشعبية وجعلهم مستقبليين أكثر منهم مشاركين وان هذا التعميم ، ليحيل معه تأثير التعميط في الانكار المكتسبة **والعادات المتقدمة بوساطتها** ، والفنون المذاعة من خلالها .

وإذا تذكرنا أن من معطيات الصناعة ، تمييط السلع المطروحة للاستخدام بواسطة الكافة وكذلك تمييط الأزياء والمساكن ... الخ . فاننا نلاحظ أن حملة المأثور الشعبي ورواته ، من الذين يكونون هدفاً لهذا التمييط إنما يقومون في قبضة تيارات مادية وفكرية تجعل التعامل في الحياة من خلال سلع وأشكال وقوالب منمطة ، وأفكار منمطة ، وتماذج لعادات منمطة ، وسلوك ، وتصورات منمطة أيضاً .

وبمعنى آخر ، فإن تعميم التمييط ، يكون هو الأقوى والأكثر أهمية ، وأما إبراز السمات الخاصة ، للثقافات القومية الموروثة فتكون هي الأدنى أهمية والأضعف ، ومن ناحية ثانية ، فإن وسائل الاتصال الجمعي - خاصة المسرح والتلفزيون والاذاعة - تعيد الى جمهور المشاهدين والمستمعين الكثير من نماذج المأثورات الشعبية ، بعد أن تخضعها لوجباها ، بل بعد أن تسوقها في صيغ حديثة ، مبنية على قواعد الفنون الحديثة المثقفة .

ومثال ذلك ما يحدث في مجالات الموسيقى والأغاني والرقص .

وبمعنى آخر فإن وسائل الاتصال الجمعي لا تغمر عقل الانسان وخياله ، بمعطيات الحياة

( ٦ ) ويلبور شرام ، أجهزة الاعلام والتنمية الوطنية ، ترجمة محمد فتحي ، القاهرة ١٩٧٠ . وراجع بخاصة فصل « تداول الاعلام في العالم بين البلدان - في داخل البلد الواحد - التحول الى وسائل الاتصال العصرية » ص ٨١ - ١٠٩ ، ١٢١ - ١٥٣ . الخاصة بتوزيع وسائل الاتصال الجماهيرية في العالم .

الحديثة وحدها من أفكار وقيم سلوكية وأخلاقية وفنون ، ومعارف علمية ، بل هي تقهر هذا العقل والخيال بما نسيه - الفنون الشعبية المتطورة - أى تلك الأعمال الفنية التى تخضع لقواعد العرض والاداء والتمثيل المثقف ، والتي تستخدم بعض جزئيات أو عناصر المادة الفولكلورية. والتي لا تكون من الصيغ المستحدثة من أصل فولكلورى (Variant) التي يحدثنا عنها علم الفولكلور بل تكون صيغاً جديدة .

وعلى هذا النحو ، تقع المأثورات الشعبية بين دائرتين مؤثرتين ، هما دائرة تعميم القيم الفنية والثقافية الحديثة ، ودائرة تعميم تطوير - أو قل إعادة تشكيل - القيم التي تحملها المأثورات الشعبية الأصلية .

ولعلنا نذكر في هذا الصدد ما يقوله بعض علماء الاجتماع الفرنسيين ومنهم جورج فريدمان George Friedman عن التمييز بين الوسائل الطبيعية والوسائل التكنيكية . ذلك أن المأثورات الشعبية التقليدية تعيش وتدع بوسائلها التلقائية الطبيعية ، في حين أنها تواجه الآن ، سطوة الوسائل التكنيكية وقدراتها الجسيمة على التأثير في نفسية الإنسان وفكره وعاداته وسلوكه وعلاقاته ، أو قل مدى مشاركته بالنسبة لمساتطرحه هذه الوسائل .

ومع أن هناك فريقاً من المشتغلين بالفولكلور والفنون الشعبية يصر على أن يقدموا على خشبات المسارح وشاشات التلفزيون وفي الإذاعات ، الأعمال الفنية والموسيقية، والراقصة، ذات القيمة والقوالب الفولكلورية ، مع أقل تعديل أو « تهذيب » ممكن، إلا أن واقع الأمر يدلنا ، على أن هذه الأعمال نفسها ، تخضع لتغيرات ذات أثر غير قليل وأهمها تغيير البيئة التي تؤدي فيها هذه الأعمال وتغيير المناسبة التي توظف من أجلها ، وتغيير الوسيلة التي تدع بوساطتها ، ثم تعمد التركيز ومراعاة مكان العرض وصلة الجمهور به ... الخ .

ونحن نعرف أن أصحاب هذا الرأي يعبرون عنه بوضوح فيما تقدمه فرق اليونان وإسبانيا من عروض شعبية على سبيل المثال .

لكن مراجعة هذه العروض نفسها ، تؤكد لنا أن ما تضمه من فنون شعبية أصيلة ( الفولكلور ) يمر بظروف التغيير التي أشرنا إليها .

ويكفي أن نراجع ما يصدر من مطبوعات عن احتفالات ومهرجانات إسبانيا - لنسرى أن توظيف الفنون الشعبية الأصلية فيها ، جزء من توظيف الفنون الرفيعة المثقفة ، مثل الدراما العالمية ، وفن الباليه ، والموسيقى (٧) وأن ذلك كله لغرض الترويج .

وسوف نفصل الحديث عن التغيير الذي يصيب مادة الفولكلور حين يقدم بوساطة وسائل الاتصال الجمعي :

( ٧ ) انظر على سبيل المثال نوعية العروض التي يتضمنها :

“ La Cultura Popular ” Y Los Festivales de Espana — 1964. 1966.

وكذلك يمكن الرجوع الى :

25 Anos de Paz — “ Cultura Popular ” — 1966.

وبالإضافة إلى تأثير الاستخدامات التكنيكية الحديثة هناك تأثير **المخالطات البشرية** التي بلغت في التاريخ الحديث والمعاصر لعلنا ، أقصى درجات قوتها ونفوذها .

نحن نعرف أن المخالطات البشرية بدرجاتها المختلفة من هجرات واستيطان بل من مخالطات يوجبها النشاط التجاري والحربي ، قد كانت منذ بدء الحضارة أيضاً ، من أهم أسباب نشر المأثورات الشعبية الخاصة بمجتمع أو جماعة معينة إلى خارج حدودها الجغرافية والسياسية بل الثقافية .

غير أن هذه المخالطات جميعاً اتخذت في مرحلة التاريخ الحديث مداراً أوسع وأعمق من مداراتها السابقة وذلك حين أقيمت الإمبراطوريات الحديثة ، وأدى قيامها إلى استيطان أجناس أجنبية في المواطن التي ضمتها هذه الإمبراطوريات ، وكذلك ، كان لزيادة النشاط التجاري، والتطور الهائل في وسائل النقل والمواصلات دوره في زيادة حجم الاستيطان والمخالطة ثم ان اتجاهات الهجرات البشرية الناشطة في عالمنا الحديث والمعاصر، تتسم من ناحية بأنها هجرات من الريف إلى المدن ، ومن البلاد المتخلفة إلى المناطق الصناعية في البلاد العالية النمو .

ومعنى ذلك أن الميراث الذي يحمله النازحون من بيئاته التقليدية ، ما يلبث حتى يتعرض لوابل التغيير والملازمة - بل الاندثار حين تستوعب المدن والمناطق النامية الأجيال الأولى من المهاجرين والمستوطنين والوافدين .

ومن ناحية ثانية فقد شهد قيام الإمبراطوريات الحديثة ، نوح جاليات أوروبية ، إلى المناطق المطوية تحت جناح هذه الإمبراطوريات ، وكان بين هذه الجاليات ، أهل صنائع وخبرات جديدة ومثقفون ومهندسون وأطباء وفنانون . الخ .

وقد تقلوا معهم أساليب عيشهم الأوروبية ، كما كان لهم دور ظاهر في إدخال مفردات وتراكيب ، وأقوال سائرة من لهجاتهم الأصلية ، في اللهجات الوطنية .

أو قل إن التفاعل بين هؤلاء النازحين من أوروبا وأهل البلاد المحليين ، قد نتج عنه علاقات لغوية ، أضافت إلى اللهجات المحلية تلك المفردات والتراكيب والأقوال .

ومن الطبيعي أن يواكب التهجين بين الأجناس ، تهجين بين الثقافات ، وأن ينعكس ذلك على المأثورات الشعبية .

ولعلنا نفهم دلالة ما يقوله **بارملي** Parmlee في كتابه « تاريخ الثقافة الحديثة » عن أثر الاتصال بين الأجناس في تغيير ثقافتها وما يشير إليه من تأثير الهجرات والغزو والحروب والعلاقات التجارية ثم ما يوجهه عن تسرب العادات والقيم الأجنبية (٨) .

وإذا كانت الاستخدامات التكنيكية وما يتبعها من تطورات اقتصادية وعلاقات اجتماعية وتبدلات ثقافية ، وكانت المخالطات البشرية والثقافية وما يتبعها من تهجين بين الأجناس ، وتأثير متبادل بين اللغات واللهجات والعادات والقيم السلوكية - إذا كان هذا وذلك ، في مقدمة العوامل التي تؤدي إلى التغيير في بنية المأثورات الشعبية ، وصيغها ، وجزئياتها ، فإن التبدلات

**التي تقع في البيئة الطبيعية** تكون هي الاخرى باعثاً على حدوث تغيرات في تصورات الانسان ومفاهيمه وخرافاته ومعارفه الأولية المختلطة بهذه الأوهام والمظان . وتضرب في ذلك مثلاً بما صحب التطورات التكنيكية والاقتصادية والسياسية ، من سيطرة على البحيرات والأنهار التي ظلت على مدار قرون طويلة منبع الكثير من المعتقدات والممارسات الزراعية والتي اخذت في تاريخ العالم الحديث ، تتحول الى مصادر للرى ، معروفة الأسباب والظواهر ، وفي مقدور الانسان ان يسيطر عليها .

وينفس القياس ، ان شقق الترع وبناء السدود ، واصلاح الأراضي ، وتكييف الزراعة لم يؤد فقط الى زيادة الانتاج وتعديل علاقات الناس بعضهم ببعض بل ادى - في احيان كثيرة - الى ازالة او تغيير - بعض ملامح البيئات الطبيعية كالبحيرات بعد تجفيفها ، والصحارى بعد زراعتها ، والجبال بعد تعميرها . وكان هذا التغيير في ملامح البيئة الطبيعية ولم يزل ، سبباً مؤثراً ، في تغيير او تعديل ما ارتبط بها من حكايات وأمثال وغير ذلك من المأثورات .

وهكذا يجوز ان نقول ان عوامل التغيير الذى يصيب المأثورات الشعبية اما ان تقع في البيئة المادية ( اى في البيئة الاقتصادية والاجتماعية والطبيعية ) او تقع في نفسية الانسان فتولد لديه قيمياً حديثة تعارضاً وتختلف عن قيمه الموروثة .

اننا نؤكد على النقط السابقة لكي نبين ان أصالة المأثورات الشعبية تتعرض في عالمنا المعاصر لموجبات التغيير التي تنبع من ظروف عامة هي أشبه ما تكون ، بالظروف التي تسبب أحداث التاريخ .

غير ان معدل التبدل في المأثورات الشعبية لا يطابق - ولا يمكن ان يطابق - معدل التغيير في البيئات المادية .

وحقاً ان القانون ، الذى يتفق عليه جمهور الباحثين في الثقافات - بالرغم من اختلاف آرائهم الفلسفية - هو ان عاداتنا وأقوالنا السائرة تتبع مسالك عيشنا فاذا تغيرت اساليب العيش تغيرت عاداتنا ومأثوراتنا .

لكن ذلك القول ، لا ينطبق انطباقاً جازماً في كل حالة . ذلك ان التبدلات التي تصيب المأثورات الشعبية لا تأتي فور التوسع في الاستخدامات التكنولوجية مثلاً ، او فور حدوث مخالطات بشرية ناشطة او فور حدوث تغيير في تضاريس البيئة الطبيعية .

ان هذه التبدلات تستغرق وقتاً قد يطول كثيراً بالنسبة لأنواع بعينها من المأثورات الشعبية ، ونعنى بها المأثورات التي ترافق الأحداث الكبرى في حياة الانسان من ميلاد وزواج و وفاة . وكذلك نعنى بها المأثورات المعبرة عن المعتقدات .

وبمعنى آخر فان التبدل في المأثورات الشعبية لا يتم بالترتيب الآلى الذى نلاحظه عندما ندير مفتاح « الاتصال » في السيارة فيحدث الاحتراق الداخلى وتدور عجلاتها .

ان هذا النمط من تحويل السكون الى الحركة او تحويل الشيء الى عكسه ليس هو النمط الذى يحكم الصلة بين التغيير في اساليب العيش والتغيير الذى يصيب المأثورات الشعبية .

والحق ان سلسلة من الأفعال وردودها ، تنظم هذه التبدلات الثقافية ، وقد تستغرق

اجيالاً بل لعلها تستغرق عصوراً وقروناً كاملة ، فنحن نعرف أن الأفكار والأوهام ، تعيش طويلاً بعد أن تخفى الظروف المادية التي كانت ملائمة لها . . فالاعتقاد بأن روح القتيل لا تستقر الا بعد أن تنال مراسم الدفن ذات الاعتبار الاجتماعي والديني ولعلها لا تستقر الا بعد أخذ الثأر من القاتل ، هذا المعتقد كان يلائم أسلوب عيش عشائري او رعوي ، فاذا كنا نجده ذائعاً الآن ، بأشكال مختلفة ، وفي ثقافات امم يتباين حظها من التقدم والتخلف ، فان دلالة بقائه هي أن المعتقد القديم يجري في الاستعمال بالرغم من استقرار نوع آخر من العلاقات واسلوب آخر من الحياة ، وبالرغم من صدور التشريعات التي تعاقب على جريمة القتل وتقتص من القاتل نيابة عن المجتمع كله وليس نيابة عن ذات القتيل .

واذا كان الفلاحون في صعيد مصر يقسمون - لا يزالون - بنهر النيل ، ويعتقدون في طهارته ، ويتباركون بمائه ، في حالات « الولادة وفض البكارة والزواج » الأمر الذي يثير في اذهاننا معتقدات الفراعنة القدماء الخاصة بتقدیس هذا النهر واعتباره الهاً ، فان آلاف السنين بين الفراعنة والمصريين المحدثين ، أزال الظروف الحياة الفرعونية ، لكنها لم تؤد الى ازالة هذا المعتقد .

وما ينسحب على المثل السابق ، ينطبق على الثقافات الشعبية بعامة ، ففي مجتمع بلغ اقصى درجات التقدم التكنولوجي - مثل المجتمع الأمريكي - لم تزل خرافات ومعتقدات قديمة جارية في الاستعمال .

وفي كتاب « علم الفولكلور » (٩) يعيد الكراندر Krappe Alexander H. مئآت الأمثلة للخرافات الدائمة في الثقافات الجرمانية والسلافية والسيلينية واللاتينية ، بحيث تبدو ثقافات الامم التقدمية في اوربا ، حافلة بالمأثورات الشعبية التي تتناقض مع المعرفة العلمية ، بل مع التوسع في الاستخدامات التكنيكية ، بل هي تتعارض مع تعميم الصناعة ونشر التعليم .

ونفس الحال ، نجدها في الولايات المتحدة الأمريكية ، كما نجدها في البلاد الآسيوية التي احرزت تقدماً كبيراً في مجال الصناعة والتنظيم الحديث - والمشروعات التجارية والزراعية والانتاجية - مثل اليابان .

يقول الكراندر Krappe عن الخرافات مثلاً : « نحن نلقى حكايات العمالقة والأقزام والعفازيت والمردة ، منتشرة ذائعة في مساحات شاسعة من الأرض تمتد من سواحل المحيط الأطلسي الى نهر الفوستولا ومن الأطلس الى جبال الالب » (١٠) .

وكتاب الكراندر Krappe - وهو مرجع فريد - يكاد يقدم وثائق متوالية ، في شتى فصوله ، للذیوع هذه الأنواع من المأثورات الشعبية التي اختفت موجباتها ، ولم تنته وظيفتها في حياة أصحابها . . .

ونخص من هذه الفصول ، ما يتحدث عن مأثورات النبات والحيوان والمعادن والظواهر الطبيعية الخارقة ، ومأثورات استطلاع الغيب ، ومنظومات الرقى والتعاويذ وأعمال السحر .

(٩) الكراندر هجرى كراب ، علم الفولكلور ، ترجمة احمد رشدي صالح ، القاهرة ١٩٦٧ .

(١٠) المرجع السابق ص ١٦٠ .

وفي باب الرقى والتعاويذ يقول كراب :

ولكي أشرح شرحاً دقيقاً ، نظام هذا النوع من الشعر السحري اذكر هنا بعض الأمثلة الجارية في الريف الانجليزى ، فاذا اريد استخراج شوكة ، القيت التعزيمه التالية :

سعيد هو المسيح الذى ولد

وقد كلل بالشوك

وخرم جلده

لكي يتعمق السم

ولكن جراحه الخمسة فيما قالوا

شفيت قبل ان يموت

فليتعمق الشفاء ويخرج الشوك

وسعيد هو المسيح الذى ولد (١١) .

وقد يساعد على بقاء تلك المائسورات : قداستها عند اصحابها ومن ذلك مثلاً ما يتصل باليلاد وتجدد الحياة في النبات والحيسوان وفي الطبيعة على اتساعها .

لقد ظلت اسرار هذا التجدد ، تتعلق بتقديس القوة الفاعلة .

ويضاف الى ذلك ، ان ما لا يرد نص بشأنه في المعتقد الديني وما لا تقول به المعرفة العلمية . يظل منبعاً في التصورات الدارجة والأوهام .

ولنتذكر على سبيل المثل ظاهرة تجدد الحياة في الطبيعة ، فالمعتقد الديني يردها الى ارادة الخالق سبحانه وتعالى الذى ينشئ الحي من الميت والميت من الحي .

وبجوار هذا المعتقد الديني ، الذى يضيف القدرة الى الله سبحانه ، تحمل المائسورات والمعادن الشعبية ، ما قد ينكره الدين ، وما يندبسه .

ان المعتقد الديني يقطع بأن القمر كوكب ، وأن الكواكب تدور في افلاكها ، وانها تسبح فيها ، بأمر ربها ، والعامه ، يؤمنون لا نزاع ، بهذا كله ، ثم يصوغون في اغاني الأطفال ، ما يشير الى أن القمر ملاك ، قد يخنقه نبات الحور ، وفي افعالهم السحرية يمارسون عادات نفوح بالوثنية خاصة في حلب النجوم ، وهذه الجزئيات موجودة في ثقافات الامم على اختلاف حظها من المعرفة والرقى .

ومن هنا عرئس السحر والنذور وذبايح تشييد الأبنية وعبور الأنهار وتلاوة أسماء القديسين عند ركوب البحر والاهابة بالأرواح الخفية عند مواجهة الخطر .

والاعتقاد في أن حراساً من الجن يحرسون النفائس المظمورة والكنوز وأنه يستطاع فك طلاس هذه الكنوز بإجراء مراسم سحرية معينة. وكذلك الاعتقاد في الحسد والتفاؤل والتشاؤم ، والنذر التي تكون في حركة بعض الناس ، أو هيئة الحيوان والطير ، أو تلك التي ترمز إليها الأحلام .

وهكذا نجد أنه في ظل عوامل التغيير التي أضربنا إليها ، تثبت موروثات غير قليلة ببقائها ، وتسبب استمرار مأثورات شعبية في الاستعمال .

فاذا كانت عوامل التغيير تؤدي الى اندثار مأثورات كاملة أو جزئيات أساسية من بعضها ، فان عوامل التثبيت ، تؤدي الى اضطراب مأثورات أخرى وبقائها .

بل ان الاندثار ، والتثبيت ليسا وحدهما ، التيارين اللذين يحيطان بالمأثورات الشعبية .

هناك تيار التوليد الذي يأتي ثقتانياً ، فتتلاءم المأثورات الشعبية مع ظروف الحياة المتغيرة ، بأن تغير في ترتيب عناصرها ، وتولد عنها صيغ جديدة ، أو تستق منها صيغ جديدة ، أو يسقط منها ، ما لا يلائم الاستعمال في ظل الحياة الجديدة .

فاذا جاز لنا ان نقول ان هناك ما يشبه قوة جبرية تؤدي الى التغيير في المأثورات الشعبية ، فانه يجوز لنا كذلك ان نقول ان هناك قوة جديدة معارضة تؤدي الى استمرار بعض هذه الموروثات بالرغم من اختلاف اساليب العيش ، بل بالرغم من كل العوامل العامة الموجبة لهذا التغيير .

### الهجرة والتغيير

وتبدو هجرة النصوص ، وانتشارها ، من مكان الى مكان ، عاملاً آخر يساعد على حدوث التغيير فيها .

وقد ارتبطت هذه الهجرات — التي نعرفها أنها صحبت مراحل التاريخ كله — بالعوامل التي اشربنا إليها ، لكن أحد أساندة الفولكلور يؤكد بشكل خاص على أهمية الدور الذي يؤديه الأفراد من حملة النصوص .

ونعني بهذا العالم السويدي **كارل فلهلم فون سييدوف** Carl Wilhelm von Sydow وخلصاً رايه ان المأثورات الشعبية لا تنتمي الى الشعب بكامله ، وإنما هي تلحق بأفراد بدواهم . أو قل انها تلحق بقسم أو اقسام من الشعب ، وأولئك هم الحفظة والرواة .

بل ان فون سييدوف يذهب الى القول بأن لكل نوع من المأثورات الشعبية فئة معينة ترويه وتحفظه ، وتذيعه ، وتمثل به وتؤديه .

وبرى فون سييدوف ان هناك قسمين عامين من حملة النصوص ورواتها :

اما القسم الأول فهم حملة النصوص الإيجابيون أولئك الذين يجعلون المأثورات الشعبية حية ، لأنهم يتداولونها .

وأما النوع الثاني من الحفظة وحملة النصوص فهم الحملة السلبيون الذين يتلقون هذه المأثورات فهم لا يبدلون جهداً في اذاعتها وترويحها .

ويتصف حملة النصوص الإيجابيون - فيما يقول - سيدوف ، بأنهم يملكون موهبة أدائها ( إذا كانت تمثيلية أو أغنية ) و يملكون موهبة القائها والتأثير بها إذا كانت حكاية أو نادرة أو مثلاً .

والحق ان فون سيدوف يعطي أهمية قصوى لجهد هؤلاء الأفراد ويكاد ينكر دور المخالطات العامة والاتصال الجمعي بين الثقافات المتباينة ففي حديثه عن الحكايات - مثلاً - يقول انها تذيع في الاماكن الجديدة حين يرويها حامل أو حملة نصوص نشيطون ويلقونها على أسماع أهل الاماكن الجديدة .

**وسيدوف** يقول انه اذا عبرت تلك الماثورات حدود أوطانها الجغرافية والسياسية ووصلت الى أقوام آخرين يسكنون في مواطن أخرى فان ذلك لا يحدث لأن الأقوام الأخرى تستخدم عدداً من اللغات وتعرف اللغة التي تقال بها تلك الماثورات ، وانما يحدث هذا الدبوع في المواطن الجديدة ، لأن بعض الرواة حملوها معهم ، وعبروا بها الحدود الفاصلة بين موطنها الأصلي والموطن الجديد واستطاعوا ان يثبوتها كاملة أو يؤثروا بها في ماثورات ذلك الوطن .

ان أقل قدر من المخالطة البشرية والمعيشة بين حملة النصوص وغيرهم ، جدير بأن ينشر الماثورات الشعبية خارج حدودها كما تنشر الريح البلور من تلقاء ذاتها وكما تقوم الريح بسدور الوساطة في تلقيح بعض أنواع الزهور والنباتات .

ولا يشترط **سيدوف** ان تتم المخالطة بين حملة النصوص وأولئك الذين يستقبلون ماثوراتهم في نطاق هجرات عامة ، أو حركة استيطان واسعة أو من خلال علاقات ثقافية أو تجارية كبيرة ، بل يكفي ان يتجول بعض الأفراد من حملة هـد الماثورات في اماكن جديدة ويكفي ان يذيعوها فاذا لقيت مناخاً ثقافياً موافياً استقرت في محفوظ هذه البيئة الجديدة (١٢) .

وربما كان تشريع بعض الأغاني الفولكلورية الموجودة في بلاد متقدمة تكنولوجياً مثل الولايات المتحدة الأمريكية - ان يقدم لنا مثلاً لنمط الماثورات الشعبية حين تهاجر من مواطن قديمة الى مواطن جديدة .

ان هذا التشريع يمكن تحقيقه ، اذا أخذنا مجموعة **آلان لوماكس** - مثلاً - وهي التي تضم ثلثمائة أغنية فولكلورية بنصوص كلماتها وألحانها والإشارة الى أصولها ومصادرها الأولى (١٣) .

حين ندرس هذه المجموعة نجد انه بالرغم من التطور السريع ، والتوسع الكبير في الاستخدامات التكنيكية في أمريكا الشمالية ، فان الأغاني الفولكلورية التي يفتن بها البيض والسود على السواء ، تطرح مئات الأمثلة من الاغاني التي تعود باصولها الى ثقافات جرمانية وسيلينية ولايتينية وإفريقية .

( ١٢ ) Emma Emily Keifer, Albert Wesselski and Recent Folk Tales Theories, Indiana University Publications, Folklore Series N.8, 1947.

( ١٣ ) Alan Lomax, The Folklore Songs of North America, In The English Language, New York 1960.



### يقول لوماكس :

« ان الأغنية الفولكلورية - في بعض وجوها - عبارة عن متحف للأثريات الموسيقية التي تنتمي الى بلاد كثيرة » ذلك ان المجموعات البشرية التي استوطنت العالم الجديد حاولت ان تستبقى أغانيها وموسيقاها فكانت هناك أغان من السويد وليتوانيا وإيطاليا ، غير ان الأغاني والموسيقى الإسبانية والبرتغالية والفرنسية والانجليزية ، وأغاني موسيقى غرب افريقيا هي التي انتشرت في أكثر أماكن الاستيطان في العالم الجديد (١٤) .

وأما اغاني البيض فكانت - ولم تزال - تتميز بأنها فردية ، وأما اغاني السود فمن أهم سماتها انها اغاني مجموعات ( كورال ) (١٥) .

ويقول لوماكس ان هاتين الثقافتين الموسيقيتين تعيشان جنباً الى جنب لأكثر من مائتي سنة وانهما في حالة من تبادل التأثير الدائم وقد لبثت مادة الأغاني تذهب وتأتي وتتحرك عبر حدود الأجناس حتى يصعب علينا ان نقول ما هي المجموعة البشرية التي أضفت أكثر من غيرها الى هذا النمط من الأغاني أو ذاك (١٦) .

وبالطبع ، أحدثت هذه المعاشية وتبادل التأثير تغيرات في بناء الألحان ونسيج الأغاني ذاتها .

وبمعنى آخر فان تعايش مأكورات شعبية مختلفة ، في اطار حياة عامة شاملة يسمح باحداث التغيير المستمر والتبادل ، لكنه لا يلغى القاعدة التي أشرنا اليها من قبل وهي قاعدة تثبيت بعض النصوص كتلك المتعلقة بالمعتقدات .

وفي كتاب لوماكس عدد من الأغاني الزنجية التي لم تزال تفوح برائحة المعتقدات الافريقية الوثنية .

يحدثنا لوماكس فيقول انه كان من معتقدات غرب افريقيا ان آلهة الأنهار والرعذ والبحر والرياح ، والحب ، والموت ، وأرواح الأسلاف الموتى ، تصاحب الإنسان في مراحل حياته وتحميه وتعاقبه وكانت عبادة هذه الآلهة « تملأ المسام بالاحتفالات » وحين جرى بالعبيد من غرب افريقيا حملوا معهم أغانيهم وموسيقاهم التقليدية التي كانوا قد أخذوها عن آبائهم وأجدادهم .

وأياً كانت الاغنية التي يفنون ، فان أهم وظيفة في حياتهم ، فهي لتسرية عنهم وللتعويض الروحي عن احساسهم بالفسرية ، وهي أيضاً للتعبير عن أوهامهم وظنونهم (١٧) ، أو هي ذات وظيفة بالنسبة للأعمال البدنية الشاقة التي يؤدونها .

والخلاصة ان سائر عوامل التغيير الناجمة من تبدلات أساليب الحياة أو تلك التي يكون سببها الهجرات الثقافية أو كان سببها ، أولئك الأفراد من الرواة والحفظة والنقلة ، فان هذه الأساليب جميعاً تفيض عن الحياة بغير عمد فندكرى .

( ١٤ ) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

( ١٥ ) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

( ١٦ ) المرجع السابق ص ١٠ .

غير أن هناك نوعاً آخر من التغيير السدى يصيب مادة الفولكلور أو وظيفته أو صيغته أو طبقاً لنظرية فلسفية أو سياسية معينة أو طبقاً لمنهج نظري وعلمي معين وهذا النوع الثاني تلقاه في بلاد شرق أوروبا ، حيث يختلف النظر السلى الفولكلور وتختلف أنواعه .

وبكفينا في هذا الصدد أن نشير الى مانشترته مجلة الفولكلور الرومانية ، في أعداد متوالية ( خاصة ١٩٦٣ - ١٩٦٤ ) وجاء فيها على سبيل المثال .

« يمر فولكلور رومانيا المعاصر بسلسلة من التجديدات التي تبدو في :

**أولاً :** التغييرات التي تصيب العناصر التقليدية ومنها الوظيفة التي تستخدم من أجلها المأثورات الشعبية وكذلك مادتها وتكويناتها .

**ثانياً :** ظهور أنواع جديدة من الأعمال الفنية الفولكلورية ومنها الأغاني الفولكلورية الجديدة » وجاء في هذا المقال أن هذه الأنواع الفولكلورية الجديدة تمثل عنصراً هاماً في مآثورات رومانيا وفنونها الشعبية .

وأما أهم موضوعات هذه الأغاني . فهي تلك التي يعيشها أهل رومانيا ، منذ تحرير أرضهم وإقامة نظامهم السياسي والاجتماعي الجديد (١٨) .

والحقيقة أن هناك راين مختلفين يسودان النظر الى المآثورات الشعبية في عالمنا المعاصر .

**وأما الرأي الأول .** فيذيع - على نحو عام - في بلاد الغرب . . الاوروبي وأمريكا .

**وأما الرأي الثاني .** فيذيع في بلاد الكتلة الشرقية .

ويرتبط كل من الراين بنوع الفلسفات السائدة في هذا الجانب أو ذاك .

والرأي الأول يعتبر الفولكلور ميراثاً ثقافياً تلقائياً لا يجوز أن تدخل فيه بالتعديل أو التغيير . وأن هذا الميراث يقتصر على الموروث القديم المجهول المؤلف . . الخ ، وأنه لا يجوز أن تعتبر الإبداع الشعبي الحديث جزءاً من الفولكلور .

وأما الرأي الثاني فيعتبر الفولكلور إبداعاً شعبياً مستمراً يجمع بين القديم والجديد وأن ما يفيض عن خاطر المجتمع الحديث هو جزء من الفولكلور .

وترتب على هذين الراين نتائج هامة سواء فيما يتصل بتحديد ميدان المآثورات الشعبية ، أو فيما يتعلق بدراساتها ، أو فيما يتصل - بما يوصف - بأنه تطوير للفنون الفولكلورية القائمة على الأداء ( مثل الرقص والغناء والموسيقى ) .

( ١٧ ) المرجع السابق ص ٤٧ وما بعدها .

“ Revista de Etnografie si Folclor ”, Nr. 4-5, 1964.

( ١٨ )

دورية الانثوجرافيا والفولكلور الرومانية « الترجمة الانجليزية » ص ٢٨٥ .

ولقد زاد ، الارتباط بين النظر الى المأثورات الشعبية ، ونوع الفكر الفلسفي السائد في كل بلد ، خاصة في النصف قرن الأخير ، وذلك لأن الفلسفات الاجتماعية والسياسية - فضلاً عن نمو العلوم الإنسانية - قد جعلت الفولكلور هدفاً لها .

وفي مجموعة الدراسات الهامة التي تحمل عنوان « بحوث الفولكلور في العالم » (١٩) يقول **دورسون** ان الفولكلور يخدم المصالح الوطنية لكافة البلاد في عالمنا المعاصر والبلاد الصغيرة تجد فيه اعتزازاً بشخصيتها وثقافتها القومية . والبلاد النازية تجد فيه ما يعزز فلسفتها القائمة على نقاء الجنس الآري وأمتيازه على الأجناس الأخرى ، والبلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال ، تجد فيه عزة وطنية وتواصل لحياتها ، والبلاد الاستراتكية تجد فيه إبداعاً يفيض عن نفسية عمالها وفلاحها ، والبلاد الرأسمالية تجد فيه ذخيرة فنية ونفسية ، وهكذا ، فان « **الدوافع التي دفعت الى أن تدرس كل أمة تاريخها السياسي والأدبي هي نفسها الدوافع التي تدفع مختلف الأمم الى البحث في مآثوراتها الشعبية** » .

#### القوميات والمأثورات الشعبية في عالمنا المعاصر

لا نزاع في أن ميلاد الفولكلور ( المأثورات الشعبية ) قد واکب ظهور القوميات الحديثة في أوروبا ولبت بعد ذلك ، يواكب نمو السروح القومية حينما تزدهر هذه الروح في بلاد العالم كبيرها وصغيرها .

ومن الناحية الفكرية ، فان الإيمان بوحدة التاريخ والتراب واللغة والاقتصاد ومكونات الشخصية الوطنية ليس فقط وإزعاً ، يتعلق بالنظرة القومية ، بل هو أيضاً وازع فكري للكشف عن عناصر الأصالة في ثقافة هذه الأمة أو تلك ، ومن أبرز هذه العناصر عنصر المادة الموروثة ، وعنصر القيم الأخلاقية ، والسلوكية وعنصر المعتقدات ، وهي التي تضمها المأثورات الشعبية كما أسلفنا في بداية هذا البحث .

ان التلازم بين نمو الروح الوطنية في عالمنا الحديث ، ونمو الدراسات الفولكلورية ، حقيقة شارحة ، تبين أسباب اتجاه العديد من البلاد النامية - بل الأوروبية في بداية نموها - الى الفولكلور وقد يفتيناً - أن نشير هنا - الى ميلاد الدراسات الفولكلورية في كل من ألمانيا وفرنلند .

نحن نعرف أن مؤسس علم الفولكلور - وهو العالم الألماني يعقوب جريم - كان مدفوعاً الى بلل جهده المرموق ، في جمع الحكايات والأقوال ووضع الإجرومية للغة الألمانية وإبداع آرائه النظرية في الأساطير - كان مدفوعاً في ذلك بما أعلنه هو - من محبة الوطن .

وما من شك في أن الأحداث التاريخية العظمى التي سبقت ميلاد علم الفولكلور وواكبته - مثل حرب الاستقلال الأمريكية ، والثورة الفرنسية ، وسقوط النظم القديمة في وسط أوروبا ، وحروب نابوليون ، قد أذكت الاتجاهات الرومانية في الأدب والفن ، وأذكت الاحساس القومي في نفوس المثقفين بعمامة . وراح نفر غير قليل منهم ينتقون عن المأثورات الشعبية ، في المخطوطات القديمة والتقاويم المهمة ، ويجمعونها من أفواه الرواة ، ويمجدونها . وقد ذاع هذا الميل الى المأثورات القديمة بين المثقفين السلاف والجرمان - وغيرهم .

وبلغت النظر ، نهضة الفولكلور ، في بلد صغير هو فنلندة - ذلك أن الفكر الوطني هناك ، ارتبط - أوثق الارتباط بالاهتمام بالمأثورات الشعبية الفنلندية .

ونحن نعرف أن فنلندة كانت معرضة - على مدار مراحل طويلة من تاريخها - لغزوات تشن عليها من السويد أو من روسيا القيصرية . وكان رد فعل مثقفها أن تمسكوا بعراهم الأدبي القومي .

يقول الأستاذ **أرشي تايلور** Archer Taylor « لننظر أولاً إلى فنلندة ، لأنها نعتبرها الوطن الذي حظى فيه الفولكلور بتقدير كريم ، باعتباره موضوعاً جديراً بالدراسة العلمية » .

وأما أهميته الكبرى في فنلندة فهي أن محور الدراسات الأدبية ومحور الدراسات الفولكلورية هي ملحمة أرض الأبطال ( الكالفا ) التي أنشأها **إلياس لونروت** على أساس الأغاني الفولكلورية .

وقد اعتبر الفولكلور منذ أيام **لونروت** قلب الأدب الوطني ، والثقافة الوطنية ( ٢٠ ) .

وفي دراسة أخرى منشورة ضمن مجموعة بحوث انديانا عن الفولكلور في العالم نقراً ما يلي :

« يمكن تقسيم تاريخ الدراسات الفولكلورية في فنلندة إلى مراحل ثلاث وهي مرحلة ما قبل ١٨٣٥ حين نشر **إلياس لونروت** Elias Lonnrot « الكالفا » Kalevala ، ثم مرحلة دراسة الكالفا ثم مرحلة ما بعد الكالفا .

وأما المرحلة الأولى فكانت عصر النفوذ الأجنبي والبقعة الوطنية . وأما المرحلة الثانية فكانت مرحلة الوطنية والرومانسية وتأمل الذات ، وأما المرحلة الثالثة فكانت مرحلة توسيع آفاق الاهتمامات الفولكلورية ، وتوسيع مجسالات دراستها ( ٢١ ) .

ويجوز لنا أن نرى في التلازم بين ميلاد الفولكلور والحركة الرومانسية وبقعة القوميات الحديثة والتحولات الصناعية ذلك الإطار الذي ازدهرت فيه الدراسات اللغوية والتاريخية والاجتماعية والنفسية ، وما إليها من الدراسات العلمية الحديثة .

وعندما بدأ الأخوان يعقوب وولهم جريم W. Grimm ، إعملهما الرائد والمؤثر بالنسبة لعلم الفولكلور كان البناء الثقافي لأكثر الأمم قدماً - وهي الأوروبية - يشق من نظريات ومناهج حديثة ما لبثت أن أعطت علم الفولكلور ، الكثير الذي أدى إلى أن تتوالى مدارسه ، ونظرياته ، وطرائق عمل الباحثين في مادته .

ومع بداية علم الفولكلور ، لم يكن من المنطق أن نتوقع أن ينصرف كل باحث إلى فرع واحد أو فرعين متداخلين من فروع المأثورات الشعبية بل كان الطابع العام لجهود الرواد الأوائل هو أن يتناولوا جوانب شتى من الفولكلور فيعقوب جريم مثلاً ( ١٧٨٥ - ١٨٦٣ ) يشترك مع أخيه ولهم ( ١٧٨٦ - ١٨٥٩ ) في نشر مجموعة حكايات الجان الدائمة ( وقد صدرت في جزئين عام ١٨١٢

و ١٨١٥ على التوالي) وكان يعقوب عالم لغة ، معنياً بالفقه اللغوي ثم كان هو الباحث المنفرد الذي أثار بدراسته للميثولوجيا الألمانية ( الصادر عام ١٩٣٥ ) ذلك التقدير الذي منحه لقب مؤسس المدرسة الميثولوجية .

كما أن جهود أخيه ويلهلم والآراء التي أبداه في دراسة الحكايات الشعبية - والتي تضاف الى جهوده هو - قد أتاحت للمنهج المقارن في الدراسات أن يرتبط بالبحث في الفولكلور .

بل لقد نغزى اليهما أنهما بذرا بذور المدرسة الشرقية التي زعمت أن الكثير من المأثورات الجرمانية والاسطورية يمكن ردها الى اصول هند اوروبية .

والأخوين كذلك أراهما المعروفة بالنسبة لتشابه النصوص اذ أنهما يعزوان هذا التشابه الى عاملين ، الأول هو تماثل الظروف التي تسمح بنشوء مأثورات متشابهة والثاني هو تقاضى المأثورات الشعبية بين الثقافات المختلفة .

وبمعنى آخر فان جهود الأخوين جريم ، ضمت بدايات مدارس ونظريات مختلفة ، في علم المأثورات الشعبية .

وما كان الاخوان جريم يستطيعان أن يبدرا هذه البدايات الخصبة الا لانهما كانا يعبران عن الحيوية التي أصابت العلوم ، وأنذرت بنشوء علوم حديثة تتناول الانسان وبيئته وثقافته ونفسيته .

ولقد كان اعتزاز يعقوب جريم بثراث امته ، كما كانت حماسه لخدمة وطنه ، جناحين لجهده العلمي الغريد .

وما من شك في أن ظروف الحياة الاوروبية بعمامة في ذلك الوقت - ومن سماتها أضعاف الحواجز بين الثقافات - قد أتاحت لجهود جريم أن تتخطى حدود الثقافة الألمانية وتصبح « مثالا » يحتذى .

وهذا هو **ويليام تومز** J. William Thoms الذي ندين له بفضل صياغة كلمة فولكلور يتمنى في رسالته المشهورة ( ٢٢ اغسطس ١٨٤٦ ) الى المجلة « ذي أثنينوم » The Athenaeum ( ٢٢ ) « أن يمنح القدر بريطانيا عالماً مثل يعقوب جريم يخدم مأثوراتها الشعبية العريقة كما فعل ذلك العالم الألماني الكبير بمأثورات ألمانيا » .

والحق ان احساس رواد علم الفولكلور بأن اساليب العيش الحديثة تهدد المأثورات الشعبية بالاندثار كان جزءاً لا يتجزأ من ردود أفعال الفكر الاوروبي وقد غمرت الرومانسية ، وأشاعت فيه الحنين الى حياة الماضي وبساطة الحياة الريفية ونقاها المفترض .

يقول **تومز** في رسالته الى الأثنينيوم :

« كثيراً ما عبرت صحفيتم عن اهتمامكم بما نسميه في انجلترا بالألتربات الشعبية أو الأدب الشعبي ( ولو أنه - بهذه المناسبة - أقرب الى المأثور والحكمة منه الى الأدب ، وقد يعبر عنه تعبيراً أدق مصطلح كوني طيب هو الفولكلور أي مسلك الشعب أو مأثوره وحكمته ) .. وما من

أحد اتخذ لدراسته موضوع العادات والتقاليد والممارسات والخرافات والأمثال والقصص الشعرى الغنائي الخاصة بالعصور الفائرة الا وقد انتهى الى نتيجتين اولاهما كم يضيع الآن ، مما هو غريب ومثير للاهتمام من هذه المسواد ، والنتيجة الثانية هي كم نستطيع أن ننقد من هذه المادة اذا بادرننا الى بذل الجهد اللازم » .

وهكذا توالت في المائة والستين سنة الماضية ، مدارس الفولكلور مبتدئة بالرومانسية والاسطورية مشتملة على المدارس المشرقية والانثروبولوجية والنفسية ، والتاريخية الجغرافية ، والوضعية والتاريخية والادبية .. الخ .

ومن أهم ما يتعلق ببحثنا في جهود هذه المدارس انها شغلت على نحو أو آخر بتتبع المأثورات الشعبية من حيث منابعها الاولى . اوسرياتها وانتشارها أو تماثل الكثير من جزئياتها بل نماذجها أو التغيرات التي تطرأ عليها .

### التغير في وظيفة المأثور الشعبي

ولعل تغير الوظائف التي تؤديها المأثورات الشعبية من أبرز نواحي هذه المشكلات ... فما هي هذه الوظائف ؟

يحدثنا **ويليام ر . باسكوم** (٢٢) عنها فيقول لنا انها وظيفة الترويح عن النفس ، وتثبيت القيم الثقافية ، والتعليم أو التنقيح والتلاؤم مع انماط السلوك .

وأما وظيفة الترويح فينبغي ألا ننظر اليها على انها التسلية والامتع ولا شيء آخر ، ذلك أن الفولكلور يكشف عن محاولات الانسان للهروب في الخيال من ضغوط الحياة ، سواء كانت تلك الضغوط جنسية أو كانت غير ذلك .

ولقد تبدد أفكار علماء النفس عن التعويض والهروب الى الخيال ، منطبقة على ممارسة الفولكلور فالانسان الذي أحس بعجزه الفيزيقي عن التحليق في الجو وقطع المسافات البعيدة ، قام بعملية تعويض عن هذا العجز ، فأنشأ حكايات طيران الكائن البشرى وسفره على بساط الريح .

وأما وظيفة المأثورات الشعبية في تثبيت القيم الأخلاقية والاجتماعية والامتناعية، فينطبق عليها ما قاله العلامة **مالينوفسكي** من أن وظيفة الأساطير هي أن تدعم التقاليد والمورثات وتضفي عليها قيماً أكبر ، ومكانة أرفع ، بأن ترجمها الى أصول أرفع وأسمى من الحقيقة (٢٤) .

وأما وظيفة التعليم والتربية التي تؤديها المأثورات ، فهي انها تلقن أعضاء الجماعة الشعبية ما استقرت عليه تجربة الانسان خلال أجيال ، من التمييز بين ما يحقق الخير وما يجلب الشر وتنبيه الانسان الى خصائص أشياء كثيرة ، يستعملها في حياته ، وتدريب ملكاته على أن تكتسب تلك المعارف اللازمة ، التي استخلصها الآباء والأجداد - كما أن المأثورات الشعبية تثقف الانسان الأمي بثقافة مجتمعه ، في كل ناحية تقريباً .

( ٢٢ ) William R. Bascom, *Four Functions of Folklore*, reprinted in *The study of Folklore*, by Alan Dundes, Englewood Cliffs, N. J. 1965, Prentice-hall, Inc. PP. 275-298.

B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, P. 29.

( ٢٤ )

وأما وظيفة المأثورات في ملاءمة سلوك الإنسان فمعناها أن بعض هذه المأثورات ، تشكل ضاغطة أخلاقية ، وواعاً سلوكياً ، يحد من انحراف السلوك ، والخروج على الأخلاق وتجاوز العرف .

وبالطبع فإن النهي والزجر والتوبيخ ، -وهي قوة الردع التي يتوسل بها العرف الاجتماعي - يقابلها الترغيب والتحصين وإبراز القيم الفاضلة والقدرة الحسنة .

تلك هي إذن خلاصة رأى **باسكوم** في الوظائف الأربع التي يؤديها الفولكلور ، وباسكوم من علماء الأنثروبولوجيا يهيمه مثلهم تتبع المائسور الشعبي وسط بيئته المعاشة ومحيطه الاجتماعي .

والباحثون الآخرون بمناهج علم الفولكلور يهيمهم كذلك هذا المحيط الاجتماعي ومكانة الفولكلور من البيئة الثقافية السائدة في حياة الجماعة الشعبية .

لكنهم يرون أن الوظائف التي تؤديها المأثورات ، لا تخضع لهذا التقسيم . لأنها أكثر تنوعاً وأشد تركباً ، فقد يلتقى المثل أو تروى الحكاية في مجال التسرية والترويح عن النفس ، وقد يلتقى نفس المثل ونفس الحكاية لغرض تعليمي ، ثم قد يلتقى المثل والحكاية لتحقيق غرض شارح أو للسخرية ، أو للتمييز أو عكسه . أو لإظهار المهارة الذهنية .. الخ .

أي أن المأثور الواحد ، تتعدد وظائفه بحسب اختلاف مجالات استعماله .

ونحن نؤكد على قيمة الاستعمال - في بحثنا الراهن - لأن التغير الذي يصيب المأثورات يبدو في ضومر أو تبديل استعمالها ، كما يتم اندثارها حين لا يبقى لها مجال في الاستعمال .

وبهنا كذلك شكل المأثور أو صيغته الفنية وترتيب عناصره ، وسياق جزئياته فالتغير لا يصيب المعنى والغرض وحدهما ، بل يصيب أيضاً تلك العناصر التي يتركب منها المثل .

وربما كان التغير في الشكل - أهم أحياناً - من التغير في مجال الاستعمال . فحكايات الجان مثلاً ، عند تحليلها ، قد تتركب من عناصر أولية مرتبة ترتيباً معيناً في ثقافة ما ، فإذا هاجرت تلك الحكايات واستقرت في ثقافة أخرى ، فقد يحدث لعناصرها الأولية ، أن تتبادل الأماكن فيصبح عنصر البطل الذي يبحث عن حل لمشكلة ، أو جواب لسؤال في صلب الحكاية ، بدلاً من أن يأتي ترتيبه في التمهيد ، وقد يأتي ترتيب عنصر مساعدة الخادم ( الجن ) للبطل ، في الخاتمة بدلاً من أن يكون عنصراً محورياً .

وبهنا **الكرائند كراب** إلى أن مثل هذا التغير قد يصيب العناصر الأولية في حكايات النبات والجان والحيوان .. الخ ، وهي تتواتر من بلد إلى بلد ، ومن جيل إلى جيل .

على أية حال يتناول التغير التلقائي ، وظائف المأثورات وتكويناتها ، ويقوم الاستعمال بإجراء هذه التغيرات والتبديلات وفقاً للأسباب والعوامل التي أشرنا إليها من قبل .

لكن هناك - كما قلنا - تغيرات متعددة ، تصيب توظيف المأثورات وتصيب تكويناتها كذلك .

وتلك هي التغيرات التي المحنا إليها حين ذكرنا وجهة نظر الباحثين في الكتلة الشرقية .

وبالرغم من الاختلاف بين آراء الفولكلوريين الغربيين والشرقيين ، فإن دول أوروبا وأمريكا الشمالية تولى المأثورات الشعبية اهتماماً عالياً متزايداً ، وكذلك هي توليه اهتماماً فكرياً - بل سياسياً .

ونظراً لضرورة مادة البحث فيما تعنيه البلاد المختلفة بمأثوراتها الشعبية ، ولأن دراستنا الراهنة لا ترمى فقط الى اظهار تلك الجهود ، فاننا نكتفي بالإشارة الى نماذج من اهتمام الباحثين ببعض البلاد الأوروبية والأمريكية المتقدمة ، وبعض البلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال .

### النموذج الدراسات الفنلندية

ونبدأ بالدراسات الفولكلورية ، في فنلندة كنموذج .

سبق لنا أن أشرنا الى المرحل الثالث في الدراسات الفولكلورية الفنلندية والتي تقاس جميعاً الى نشر ملحمة أرض الإبطال ( الكالافالا ) وقلنا ان عمل **الياس لونروت** كان تعبيراً عن الحماسة الوطنية .

وفي عام ١٨٣٥ - ١٨٣٦ أصدر لونروت الجزئين الثاني والثالث في الكالافالا : أو قصائد قديمة من كارياليا تتعلق بعراقة الشعب الفنلندي (٢٥) .

وكان لونروت قد انتهج منهج جمع المادة ( المأثورات ) من الرواة وقد أثار عمله الفريد حماسة جامعي النصوص ومهد لأنشياء . « أرشيف الشعر للجمعية الأدبية الفنلندية » ولم يتوقف جهد **الياس لونروت** عند حد الشعر ، بل تعداه الى جمع الأنماط والأمثال والحكايات ومنظومات السحر التي ظهرت عام ١٨٨٠ بعنوان « المنظومات السحرية القديمة للشعب الفنلندي » كما ان قد توالى ظهور مجموعات الأقوال والمأثورات الشعبية ، واعتبرت مجموعة **أريك روبيك** Eric Rubbeek وهي « حكايات الشعب الفنلندي وخرافاته » مكملة للأسماعر والمنظومات التي جمعها **لونروت** وكانت مجموعة الحكايات هذه قد ظهرت واسط ذلك القرن .

ويحتفظ تاريخ الدراسات الفولكلورية الفنلندية بمكانة مقدمة للجهود التي بذلها **يوليوس كرون** Julius Krohn و **كلد كرون** Karle Krohn و **آنتي أدني** Antti Aarno كما يضيف إليهم الفضل في وضع منهج المدرسة الجغرافية التاريخية ( أو المدرسة الفنلندية ) الذي يطبقه كثير من الباحثين في غرب أوروبا بل العالم .

وبالإضافة الى نشر الدراسات ومجموعات النماذج ، ومطبوعات أصدقاء الفولكلور وإنشاء دور الوثائق الفولكلورية ، ومتاحف الفولكلور ، فقد دخلت الدراسات الفولكلورية المناهج الجامعية ، منذ مائة سنة تقريباً . والذي يهمنا هو إن بلداً صغيراً في أوروبا قد ضرب المثل ، على أن استقبال الحضارة الحديثة ، لا يلغى الاهتمام بالمأثورات ، بل يوجبه ، ويريد من أهميتها . وإذا كان الدافع الأول لجهود علماء فنلندة ، هو الروح الوطنية فقد أصبح الدافع لها بعد ذلك - استقصاء الحقيقة واستخلاص النتائج العلمية منها .



وبمعنى آخر فقد تحول الجهد الفنلندي ، من حركة فكرية وعلمية ، مصبوعة بالصبغة الوطنية ، الى حركة علمية ، ذات سمع عالي . فطرقهم في تصنيف مواد الفولكلور ، ونظرتهم الى انتشاره ، واصوله ، لم تزل تؤثر اكبر التأثير في دراسة المأثورات الشعبية على النطاق العالمي . وعندما نظر الى الجمعية الادبية الفنلندية ، نجد فيها نموذجا آخر ، للجهد المنظم والرائد ، فقد انشأها جماعة من أساتذة الجامعات عام ١٨٣١ وكان من أهدافها نشر المعرفة بالوطن ( فنلندا ) وبذخائره وتنمية الاهتمام باللغة الفنلندية ونشر الآداب بهذه اللغة ولهجاتها الدارجة حتى يتداولها المثقفون والعامّة .

وبعد خمس سنوات من انشائها وجهت هذه الجمعية نداء الى المواطنين تدعوهم فيه الى ان يجمعوا المأثورات الشعبية . واستجاب له العدد الفقير فبعتوا بالآلاف الحكايات والنسود والقصص الشعبي والأمثال والالغاز وغير ذلك من فنون الادب الشعبي ، وأقواله السائرة .

وأصبحت هذه الجمعية ، أول هيئة من نوعها في العالم كله ، معنية بالفولكلور ، وقد اتخذ عملها ، صيغة العمل الوطني ، فأخذ الكثيرون يعينونها ماليا ، بدافع من محبة الوطن . غير ان عمل الجمعية لم يقتصر على الاهتمام بالمأثورات بل شمل سائر أنحاء الادب وفقه اللغة والثقافة .

وكانت الحكومة الروسية القيصرية قد حرمت على أهل فنلندا أن يستخدموا لغتهم في الآداب والكتابة الثقافية والعلمية ، وقصرت هذا الاستعمال على الكتابات الدينية .

غير أن هذا الحظر لم يقيّد حركة تدوين المأثورات الشعبية بل زادها قوة ، فقد تدفق جامعو النصوص يتمسكون بلغتهم الوطنية ويسجلون بها ما توارثته وعاداتهم بل خرافاتهم وسنة بعد أخرى ، تكدست مدونات وتسجيلات الفولكلور الفنلندي ، حتى أن عدد نماذجها الآن يربو عن المليون والنصف مليون نموذج .

وإذا كان أهل هذا البلد الأوروبي الصغير قد استطاعوا أن يعملوا من العناية بمأثوراتهم الشعبية ، تياراً فكرياً تدفعه محبة الوطن والاعتزاز بتقاليده فقد كان لمنهج المدرسة الفنلندية واسلوبها في جمع المادة من الميدان - أو من مناطق استعمالها بالفعل - تأثيره الكبير على جهود أولئك العلماء والباحثين الإيرلنديين ، الذين أثروا عمل جمعية الفولكلور الإيرلندية ، وأعمال الدراسات العلمية النظرية والأعمال الميدانية بالمثل .

وما من شك في أن الاحساس الوطني ، يتضح في جهود هؤلاء الباحثين ، كما اتضح في جهود زملائهم الفنلنديين .

لكن الاحساس الوطني ، ليس هو العامل الوحيد ، في انتشار الاهتمام بالفولكلور .

هناك أيضاً ، ما يمكن أن نسميه بالحاجة المتزايدة الى التعرف الى ثقافات الأمم الأخرى .

وإذا كان رواد علم المأثورات الشعبية ، قد عنوا أكثر ماعنوا ، بالأقوال والمأثورات السائرة في أوطانهم ، أو تتبعوها في ثقافات أمم أخرى ، لتأكيد عراققتها وامتيازها ، فإن الباحثين في هذه المأثورات ، ما لبثوا أن عنوا بمأثورات غيرهم من الشعوب .

فالنظرة الشاملة الى الثقافات القومية والمثورات - على مستوى البشرية كلها - هي من سمات مدارس مثل الجغرافية التاريخية والانثروبولوجية والنفسية ، والادبية - وهي تلك المدارس التي عبر عنها العالم الأمريكي الكزاندر كراب - والوضعية التي تعرف شمولها من كتابات العالم الموسوعي سير جيمس فريزر James Frazer .

والحق ، ان علماء الماثورات الشعبية ، افادوا من توسيع افق العلوم الانسانية بعامة وافادوا كذلك ، مما أحدثته التغيرات الهامة في حياة عالمنا المعاصر ، ومنها تقرب المسافات والتقارب بين مجالات الثقافات ... الخ . فكان عليهم الا يفحصوا فحسب ميراث امهم ، بل ان ينظروا كذلك في ميراث الامم الاخرى .

ولعل عمل جمعية الفولكلور الامريكية ( التي اسست في بداية عام ١٨٨٨ ) ان يقدم مثلاً بارزاً على ما ذهبنا اليه فهذه الجمعية عنيبت منذ انشائها بفولكلور امريكا وكذلك بماثورات الامم الاخرى .

#### يقول مالك ادوارد ليتش :

« من وقت انشائها اعتبرت جمعية الفولكلور الامريكية ان وظيفتها لا يمكن ان تقتصر على ناحية واحدة وأنه بدراسة الفولكلور بعامة ، يستطاع فهم فولكلور اي امة ولهذا افسحت مجلتها ( جرنال الفولكلور الأمريكي Journal of American Folklore ) صفحاتها للدراسات العامة عن الفولكلور وللدراسة فولكلور الاسم حيثما كانت في العالم » .

وفي الجانب الآخر ، كان البحث الفولكلوري في روسيا يمر بالمناهج المختلفة - وذلك قبل عام ١٩٢٠ - فقد عرف هذا النوع من الدراسات في اواخر القرن الماضي والى ما بعد الحرب العالمية الاولى - مناهج الاسطوريين والمشرقيين والشكليين الذين اعطوا أهمية اولى للصيغة والقالب ، وطرحوا في المكانة الثانية المحتوى والمغزى ، ومنذ عام ١٩٢٠ كما يقول فيليكس اونياس « أكد الباحثون الروس على الاستعمالات الاجتماعية للفولكلور ، أكثر من تأكيدهم على مشكلات هجرات النصوص واصولها واشكالها الفنية » (٢٦) .

وبالرغم من الاختلاف الجوهرى بين الفكر الأمريكى والفكر الروسى، إلا أن نطاق البحث في هذا الجانب أو ذلك ، شمل ماثورات الامم غير الأمريكية وغير الروسية .

بل ان بلدًا صغيرًا هو بلجيكا ، ليقتدم نموذجًا متميزًا لتطور الدراسات الفولكلورية بحيث أصبحت تشمل الماثورات الاقليمية ودراسة انحاء من ميراث الانسان الاوروي والافريقي .

ولم يعد الأمر - اذن - امر جهود علمية مبدولة في نطاق محدود ، أو امر هوايات ينساق لها بعض المثقفين ، هنا أو هناك ، بل أصبح الأمر ، امر اتجاهات فكرية تواكب التطورات الهائلة التي طرأت على حياة العالم في تاريخه الحديث ، فجعلت العديد من بلاده عالية النمو والمتخلفة ، تعطى أهمية للماثورات الشعبية ، ليس فقط نزولاً على دوافع وطنية ، بل أيضاً

نزولاً على حاجة علمائها ومفكرها الى الكشف عن دوائر النفس البشرية ، والتعرف الى مسالك الامم الحقيقية التي تعبر عنها هذه المأثورات تعبيراً أصيلاً .

ولا يخلو اهتمام بعض الباحثين خاصة في البلاد الكبرى - من انه جزء لا يتجزأ من اهتمامات رجال السياسة والحرب وأعمال الفكر فيها .

فكما أن عالمنا الحديث شهد الدراسات الفولكلورية في خدمة الفكر الوطني، فقد شهد دراسات فولكلورية في خدمة نفوذ بعض الدول .

لكن ينبغي أن نشير الى أن « نتائج البحث العلمي الخالصة » لم تأت من جانب دون آخر وكذلك الشأن بالنسبة لسائر العلوم ، وليس بالنسبة لعلم المأثورات الشعبية وحده .

والحق ، ان علم المأثورات الشعبية ملمح أساسي بالنسبة لكيان الامم جميعاً . يقول الاستاذ ريتشارد م . دورسون :

« ان عين الدوافع التي أدت الى أن تدرس الامم تاريخها الوطني الخاص وتاريخ آدابها الخاصة هي التي دعتنا الى دراسة الفولكلور ، ذلك أن الدولة الحديثة الناضجة سياسياً لا ينبغي لها أن تملك فحسب وثائقها التاريخية الصحيحة التي لا يرقى اليها الشك بل يجب أن تملك بالمثل أعمالها الأدبية التي استقرت قيمتها ومكانتها وتملك أرشيفات مأثوراتها الشعبية المفهرسة » (٢٧) .

وحين ننظر الى المؤتمرات الدولية التي عقدها علماء الفولكلور على مدار تسعين سنة تقريباً سنجد أنها بدأت بجهود باحثين من دول ناضجة في تكوينها الحضاري ثم تابعت واتسعت، وضمت ممثلين للبحث العلمي ، من أكثر الثقافات في عالمنا .

وحين نقرأ ما أذاعته الدوريات - مثل مجلة الفولكلور الانجليزية أو جرنال الفولكلور الأمريكي - أو ما هو منشور ضمن مطبوعات اللجنة الدولية لفولكلور (C. I. A. P) . بل ما هو منشور في مطبوعات جمعيات الفولكلور للبلاد الأوروبية الأصغر ، سنلاحظ أن مئات من أكبر علماء هذا القرن ، ومن مختلف البلاد والثقافات، قد التقوا حول المأثورات الشعبية ، بعضهم تدفعه ضرورات البحث العلمي في بلاده ، وآخرون تحفزهم أسباب البحث في ثقافات الامم بفرض البحث لا أكثر ، وغيرهم يعلنون كما قال البرت مارينوس Albert Marinus اجتماع اللجنة الدولية للفولكلور بمدينة نامور البلجيكية عام ١٩٥٣ من أن القوى المادية التي تحرك العالم ، وتهدد طمأنينة الشعوب ، وتثير التوترات : تعارضها قوى روحية ، ترمي الى التقريب بين الانسان والانسان ، والتعاون الدولي البناء لخير الناس جميعاً .

ويعتبر مارينوس أن جهود علماء الفولكلور على الصعيد الدولي هي بعض هذه القوى الروحية الهامة (٢٨) .

ولمنا توافق **مارينوس** فيما ذهب اليه حين تلقى نظرة الى نشوء علاقة عمرها ٤٣ سنة : بين تعاون العلماء المشتغلين بالفولكلور على المستوى العالمي ، والمنظمات الدولية الكبرى كعصبة الامم ثم مجلس التعاون الدولي ثم الامم المتحدة واليونسكو .

وهذه السنوات الثلاث والاربعون هي التي شهدت ميلاد اللجنة الدولية للفنون والمآثورات الشعبية (٢٩) عام ١٩٢٨ . وشهدت كذلك قيام هذه اللجنة مرة أخرى : سنة ١٩٤٥ بمعد ان وضعت الحرب العالمية الثانية اوزارها .

اما اللجنة الدولية الاولى . فتأتي بعد ان قضى نفر من علماء المآثورات الشعبية سنوات عشرًا تقريبًا عقب انتهاء الحرب العالمية الاولى ، في اقناع المجتمع الدولي بقيمة الفولكلور في التعاون الدولي .

ومن الواضح ان نشوب . حربين عظيمين في أقل من نصف قرن ، قد انزل بامم عديدة . اشد الخسائر المادية والضحايا . ودعا أعدادًا متزايدة من المفكرين والعلماء الى ان يتأملوا مصير البشرية ، وهي تواجه اندلاع نيران الحرب ، واتساع رقعتها لتشمل الكرة الأرضية قاصيها ودانيها .

وكما ان نفراً غير قليل من المشتغلين بأحدث علوم الطبيعة والرياضيات والفلسفة والذرة والتكنولوجيا قد نادوا بالتقريب بين الاسم . والوقوف في وجه الأسباب المؤدية الى الحروب ، كذلك فعل علماء الدراسات الانسانية .

وفي ظننا ان تبنى عصبة الامم لفكرة انشاء لجنة دائمة للمآثورات الشعبية عام ١٩٢٨ ، وتبنى اليونسكو لنفس الفكرة بعد سبعة عشر عاماً ، دليل واضح على الثقة بان الاهتمام بالخصائص المميزة للتراث القومي . يمكن ان يقود الى العناية بتراث الانسان من حيث هو انسان ، وبالتالي فانه جدير بان يزيد الفهم المشترك لحضارات الجنس البشري ، بل يمكن ان يزيد التعاون الدولي في مجال العلوم والجهود التي يكون هدفها حماية ما توصل اليه الجنس البشري من معرفة وخبرة . وما اكتسبه من تجربة وقدرات ، وما أبدعه من افكار وتعبيرات فنية وثقافات .

ولجنة الفنون والمآثورات الشعبية التابعة لليونسكو تضم علماء من الغرب وآخرين من الشرق .

وفي اجتماعها بمدينة نامور ، كان مجلسها التنفيذي يتألف من **البرت مارينوس** ( بلجيكا ) و**معلم بلوجا** J. C. Baroja ( اسبانيا ) و**الفونسو كازو** Alfonso Caso ( المكسيك ) و**كوشيارا** G. Cochiaro ( ايطاليا ) و**هلمسوت دولكر** Helmut Dölker ( ألمانيا ) و**سيمجورد اريكسون** Sigurd Erixon ( السويد ) و**ميلوفان جافتزي** Milovan Gavazzi ( يوغوسلافيا ) و**آرثر هابرلانت** ( النمسا ) و**لاتز لاچزا** ( المجر ) و**ارنولد فان جنيب** Arnold Van Gennep ( فرنسا ) وغيرهم من الدانمرك وهولندا وانجلترا واليونان والولايات المتحدة الامريكية .

وقد عطينا بذكر هذه الأسماء لنرى كيف أن المجتمع الدولي قد أفسح لبعض علمائه الكبار المجال ، أن يبذلوا جهودهم تحت جناحه وفي إطار رعاية المأثورات الشعبية . وقد تكرر عقد مؤتمرات الفولكلور وندوات البحث على المستوى الدولي ، وتحت إشراف منظمة الثقافة الدولية .

كما أن اللقاء بين علمائه والباحثين فيه يتم على نطاق - المؤتمرات الدولية الإقليمية التي ينظمها معهد الفولكلور بجامعة أنديانا أو معاهد البحث الفولكلوري في السويد وألمانيا ورومانيا وغيرها .

وبينما من هذا أن نشير إلى أمرين ، **الأول** : الاعتراف على نطاق المجتمع الدولي بأن الفولكلور علم استقرت مناهجه وطرق البحث في مادته ، وأن هذا العلم يطرح من نتائج البحث ما هو جدير بالدلالة على أصالة الثقافات والتقسير بينها ، والتعريف بها **والأمر الثاني** : أن الاسم النامية وعالية النمو تجسد من مصلحتها القومية رعاية المأثورات الشعبية ودعم الدراسات والجهود المبذولة فيها .

يحدثنا **دوجيه بينو** Roger Pinon في بحثه « ما هو الفولكلور ؟ » عن الاعتراف الرسمي بالفولكلور في القرن العشرين ، فيقول : أن دول الشمال الأوروبي ( ألمانيا والنرويج وفنلندا ) كانت هي السباقة إلى ذلك الاعتراف ، وأن الدول الأوروبية الأخرى التي سارت على أثر تلك البلاد الشمالية ، قد امتازت بنشاط العديد من علمائها كفرنسا وإسبانيا وبلجيكا وإيطاليا والبلاد السلافية .

وقد اتخذ الاعتراف رسمياً بالفولكلور أشكالاً تتراوح بين إقامة المتاحف الخاصة بنماذجة ، وإنشاء اللجان القومية ، والجمعيات الأهلية إلى إنشاء القوائم الفهرسية وإطالس الفولكلور وأمهات مراجعه وإصدار دورياته ومعاجمه وإنشاء أقسامه الجامعية ومعاهده ومراكز البحث فيه .

ومن خلال هذه المنشآت ونشاطها يتم جمع النماذج .

والاستاذ **الكزاندركراب** يقول لنا أنه لكي تتم عمليات جمع النماذج ، لا بد وأن تكون فلسفة الفولكلور كعلم على قدر كاف من الوعي بذاته .

ثم هو يذهب إلى أن إدراك الفولكلور لذاته قد ظهر في مرحلتين هامتين من تاريخ الحضارات الأوروبية وكانت المرة الأولى حين راح الباحثون - على مدار جيلين - يجمعون ماثورات الأغريق والشرق الأدنى وكان ذلك بعد موت الاسكندر المقدوني وتحول الاسكندرية إلى عاصمة كبرى للثقافة الهلينية (٢٠) .

وأما المرة الثانية ، فقد كانت في مراحل التأريخ الأوروبي الحديث .

وعلى أية حال ، فإن دورة الاهتمام بالمأثورات الشعبية قد اتخذت منذ العلماء والباحثين في الأزمان القديمة مداها المتفرق ، والمحدد باتجاهات أفراد لا يحكمهم علم مستقل بذاته ونظرياته ومناهج عمله .

في حين أن هذه الاهتمامات قد أصبحت جهداً متصلاً يتهدى بالنظريات الخاصة بعلم مدرك لذاته بالفعل ، وكان ذلك منذ أن تشققت العلوم الحديثة وحركة الفكر الانساني عن ميلاد علمنا الحديث ونعنى به علم الفولكلور .

ويكفي أن نراجع تاريخ مدارس الفولكلور بل تاريخ جهود الباحثين فيه لنرى كيف اتصل هذا العلم الحديث المدرك لذاته ، اتصالاً وثيقاً بالمعارف الانسانية الاخرى على اكبر قدر من اتساعها وشمولها .

وقد ظهر ذلك من اعتراف عدد متزايد من الجامعات به - فجامعة اوبسالا في السويد تسمى . . « أرشيفات اللهجات والمأثورات الشعبية في اوبسالا » حيث كان العالم **هازليوس** Hazelius يلقي محاضراته ، وفي السويد اقيم المتحف النوردى الشهير وفي عام ١٨٩١ انشئ متحف سكانسن وتبعته متاحف مفتوحة (متاحف الهواء الطلق ) مثل متحف اوسلو في النرويج وهمبرج في المانيا الغربية . وغيرهما في بوخارست وبودابست وأخيراً في وارسو .

وكانت جامعة اوسلو قد فتحت أبوابها للفولكلور عام ١٨٨٦ ذلك أن علم الفولكلور قد ثبت تقدمه داخل الدراسة الجامعية قبل أن ينتهى القرن التاسع عشر بحيث أصبحت برامج مادة من مواد البحث في المعاهد الجامعية المتخصصة ، والتي قد تفرد له منهاجاً خاصاً أو تربط بينه وبين علوم الانسان والأجناس واللغات .

**وروجه بينو** يعتبر أن اكمل منهاج جامعي لدراسة الفولكلور هو هذا الذى تنهض به جامعة انديانا للدراسات العالية والذى يحمل اعباء خمسون من الاساتذة والمحاضرين والباحثين المتخصصين (٢١) .

ويعتبر انشاء قسم الفولكلو في مكتبة الكونجرس Folklore Section of the library of Congress وهو الأمر الذى تم في اغسطس سنة ١٩٤٦ اعترافاً من هذه المكتبة بقيمة الجهود التي بذلها الباحثون الأمريكيون في ميادين المأثورات الشعبية .

ومن أهم ما يشتمل عليه ذلك القسم مجموعات النماذج ، المسجلة صوتياً والتي تزيد على المائتى ألف نموذج .

ويوازي هذا الجهد جهد آخر بذلته الهيئات الرسمية في بلاد الشرق من اوروبا .

وليس من ههنا أن نفصل الحديث عن تاريخ علم المأثورات ولكن ههنا أن نجيب على ذلك السؤال ، الذى طرحناه في صدر بحثنا .

- ما هو وضع المأثورات الشعبية في عالمنا المعاصر ؟

ان الإجابة على هذا السؤال تفرض علينا أن ننظر الى الفولكلور من ناحية أهميته في التعبير عن ثقافات الأمم ، وهو نفس ما فعله **وروجه بينو** حين سأل نفسه : - ما هو الفولكلور ؟

وحين قسم الاجابة الى قسمين جعل الاول منهما تعريفاً بطبيعته وحدوده والجهود المبذولة فيه وجعل الثاني تحليلاً لكانته من ثقافات الامم المعاصرة .

ومن الواضح أن العمل العلمى الفردى والجماعى يتخذ أكثر فأكثر - اطار أداء المؤسسات الثقافية والعلمية - الرسمية منها وغير الرسمية - لوظيفتها فى المجتمع العصرى فى نطاق العالم جميعاً .

لقد كانت الدوافع التى دعت رواد هذا العلم الى المبادرة بجميع نماذجه لتلخص فى الخوف من أن تمحوها أساليب العيش الحديثة ، وفى الاعتداد القوى بهذا الميراث .

غير أن جمع المادة بعد ذلك اتخذ طريق العمل العلمى المنظم الذى يزيده تقدم العلوم الانسانية بعامة قدرة على أن يفتش فى الميراث الحى الذى تستخدمه الشعوب بمختلف فئاتها ، وتنتج به مسالكها فى الحياة .

ان الكثير من المأثور الشعبى الموروث يتعرض للاندثار والتعديل والكثير منه يمر بعمليات المأدمة وإعادة ترتيب العناصر ، أو تعديلها والاضافة اليها ، كما ان مأثورات شعبية متوالية تولد لمواجهة ظروف الحياة الجديدة .

تلك هى فى ظننا خلاصة النظر الى مكانة المأثورات الشعبية ووضعها - فهى تقع من ثقافات الامم موقع الدخائل التى يؤدى تقدم العلوم والمذنية ، الى الحرص على الكشف عنها، والحفاظ على نماذجها ودراستها .

وهى من هذه الثقافة تتحرك بغير العوامل التى يتحرك بها الأدب والفن وسائر ما ابتدئته النفس الانسانية ، فتتجاوز به الحدود المادية ، الى القيم الفكرية والروحية .

**وإذا كان ميراث الانسان المثقف يصاحبه بالضرورة ، فى سائر مراحل تاريخه ، وتزايد الحضارة قيمة ومكانة . فإن ميراثه الدارج يصاحبه كذلك ، وان بدا - على السطح - أن عوامل التغير تهدده .**

**والانسان يشجع عاداته ومعتقداته وتصورات وفنونه لا كصور منسوخة من بيئته المادية وإنما ينسجها قيماً وطرزاً ونماذج . وبدع لهذه الصوابط بل الشروح والتعابير من فنون القول والتشكيل والأداء وغيرها .**

وإذا كانت الحقائق العلمية تتغير كلما توصل البحث الى حقائق جديدة فان مظان الانسان وتصوراتاه ، لا يحكم عليها قانون التغير بالاندثار فى ظل أية ظروف العيش .

ان التوسع فى الاستخدامات التكنيكية وتغير ملامح البيئة ، وتعميم التعليم وتعرض عقل الانسان وخياله لسطوة التنميط ، وجبروت وسائل الاتصال الجمعى الحديثة ، كل ذلك يتنبهه الباحثون فى ثقافات الامم ، وينبهون الى اثره على أصالتها ، لكن هناك اتجاهات قوية بينهم

يرى أنه من الممكن - علمياً - أن توضع البرامج العلمية الكفيلة بأن تنشئ الأمم في ظل ظروف حياتها الحديثة قيمة جديدة تتمشي مع قيمها الموروثة كما قال خبراء اليونسكو .

**وان هذا التقييم لمقدرة الثقافات القومية على الاستمرار برغم عوامل التغير في الحياة الحديثة فهو نفسه أساس النظر العلمى الى الفولكلور في حياة عالمنا - بل مستقبله .**

ان منهج النظر العلمى للحياة لا يخص بلدآدون غيره ، فبلاد الغرب والشرق والبلاد عايلة النمو امامها سبيل واحد مفتوح هو هذا السبيل من النظر العلمى الى كل انحاء عمل الانسان وابداعه وعلاقاته وسلوكه وأساليب عيشه . . .

والفولكلور علم لا يتناول ما هو دارس من المآثورات ، بل يتناول ما هو حى ودارج ، ذائع فى حياة الناس من تلك المآثورات التى لم يتوقف - ولن يتوقف - توليد بعضها ، واندثار بعضها وتعديل صيغ بعضها ، وتبديل العناصر المكونة لبعضها - ذلك انها كيان حى ينبض بعوامل الميلاد والنشوء والموت وتجدد الحياة ، من جديد .

★ ★ ★



محمد محمود الجوهري \*

## التراث الشعبي بين الفولكلور وعلم الاجتماع

للموضوع الذى بين أيدينا ، كما يحدد عنوانه ، وجهان أو مدخلان رئيسيان يمكن تناوله منهما معاً أو من أحدهما فقط . فيمكن أن نسأل عن الإسهام الذى يستطيع علم الفولكلور أن يقدمه في فهم المجتمع، ويمكن بالمثل أن نسأل عن الإسهام الذى يمكن أن يقدمه لنا علم الاجتماع في دراسة التراث الشعبي . وفي رأينا أن الحديث في الوجه الأول للموضوع حديث في صميم علم الاجتماع ، أما الوجه الآخر فهو حديث في علم الفولكلور ، وهو هدفنا المحدد من هذه الدراسة ، مرجئين الحديث في النقطة الأولى الى سياق آخر . فهذه دراسة في منهج علم الفولكلور ، نحاول فيها تحديد الخطوط الرئيسية للاتجاه السوسيولوجي (١) في نطاق علم الفولكلور ، أو تناول التراث الشعبي من منظور علم الاجتماع .

(١) دكتور محمد محمود الجوهري ، مدرس علم الاجتماع بجامعة القاهرة ، له العديد من المقالات في التراث الشعبي ، واشترك في تأليف كتاب ، الدراسة العلمية للمادات والتقاليد الشعبية ، القسم الأول من دليل العمل الميداني لجامى التراث الشعبي .

( ١ ) نسبة الى Sociology = علم الاجتماع . وهي تختلف عن اجتماعى Social : ، فالأولى تشير الى العلم - خاصة عند الحديث عن النظرية أو المنهج أو المفاهيم . الخ ، أما الثانية فتشير الى الحياة الاجتماعية أو الحياة في المجتمع . وقد شاعت هذه الكلمة في كتابات شبان الاجتماعيين العرب على ما قد تسببه من ازعاج للمدافعين التحمسين عن ترجمة كل مصطلحات العلوم الاجتماعية . ولا حيلة لنا في استخدامها الى حين التوصل الى مقابل عربي سليم لها .

### أولاً : الأسس العامة

لعله من البديهي الا يستغرق مقال في تناول تعريفات ، ومفاهيم أساسية ، خاصة اذا كانت هذه التعريفات لمولم استقرت منذ زمن بعيد . واذا كانت هذه الحقيقة البديهية تنطبق على علم الاجتماع ، فهي بالقطع لا تنسحب على علم الفولكلور الذي لم يتجاوز في عالمنا العربي مراحل طفولته بعد .

#### ١ - علم الفولكلور :

وقد اجتهدنا في مجال سابق في محاولة تقديم اسهام متواضع في تعيين حدود هذا العلم وافاقه بشيء من الدقة والتحديد (٢) . وقد اوضحنا ان هناك اليوم في شتى دول العالم فرعاً من فروع المعرفة ذا حدود على درجات مختلفة من الوضوح ، ويتمتع بقدر معين من الاعتراف الرسمي يقل أو أكثر هو الآخر تبعاً لظروف كل مجتمع . وقد تطلق عليه مسميات متباينة أيضاً ، ولكنه - رغم كل هذه الفروق والاختلافات - يستهدف دراسة بعض الجوانب التقليدية من ثقافة بعض المجتمعات الانسانية . وقد يصل الأمر في بعض الحالات الى اعتباره دراسة شاملة للانسان « ككائن ثقافي » . ونحن نستخدم مفهوم الثقافة Culture هنا بطبيعة الحال بمعناه الفني ، كما هو معروف في علم الانثولوجيا ، أي : مجموع التراث الاجتماعي بصفة عامة .

على اننا نلاحظ انه كثيراً ما يثور الخلط في استخدام المسميات التي قد يختلف مدلولها من بلد لآخر . ولكن الاتجاه السائد بين دارسي الفولكلور اليوم يقوم على محاولة دراسة الانسان ككائن ثقافي حيثما يعيش ، بنض النظر عن شكل الحياة الاقتصادية التي يحياها او نوع الثقافة التي يربها وترعاه ، لا في الحاضر فحسب وانما في الماضي كذلك .

ويهتم اتباع هذا الاتجاه بكل شيء ينتقل اجتماعياً من الأب الى الابن ، ومن الجار الى جاره ، مستعدين المعرفة المكتسبة عقلياً ، سواء كانت متحصلة بالجهود الفردية ، او من خلال المعرفة المنظمة والموثقة التي تكتسب داخل المؤسسات الرسمية : كالمدارس ، والمعاهد ، والجامعات ، والاكاديميات وما إليها . غير ان هذا الاستبعاد لما يعرف « بالثقافة الراقية Superior Culture » نسبي للغاية (٣) حيث قد يهتم الانثولوجي في أغلب الأحوال بتكوين فكرة كلية عامة ، او الأخذ بنظرة شاملة ، لثقافة بلد من البلاد ، وتفسير العناصر الثابتة داخل تلك الثقافة بكل ظواهرها كالفن ، والأدب ، والموسيقى ، والفلسفة ، بل والسياسة أيضاً .

ان الثقافة نتاج عملية تطور طويلة امتدت على طول آلاف السنين ، ترسبت في كل مجتمع بشري ، متضمنة قدرأ عظيماً من الحكمة في معاييرها وانماطها الشديدة التنوع . ولا يمكن

(٢) قارن محمد الجوهري ، « علم الفولكلور . محاولة لتعريفه » ، مقال بمجلة الفنون الشعبية العدد ١٤ سبتمبر ١٩٧٠ .

(٣) قارن مادة superior culture عند :

A. Hultkrantz, International Dictionary of regional european Ethnology and Folklore, Vol. I. "General ethnological concepts" Copenhagen, 1960.

تحت الطبع الآن ترجمة عربية لهذا القاموس اندها الدكتوران محمد الجوهري وحسن الشامي . وسنشر اليه فيما يلي : هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الانثولوجيا والفولكلور .

لأحد أن يهرب من تأثيرها ، في أي مجتمع كان ، ابتداء من أكثر المجتمعات بساطة حتى أشدها تعقداً وتطوراً .

ومن المسائل الأساسية ذات الأهمية المحورية أن نحدد فيما يلي وبكلمات سريعة تشير إلى رؤوس موضوعات وإلى أسماء مجالات تخصص باكملها ، مجال اهتمام الدارسين المعاصرين . انهم باختصار يهتمون : بالأدب الشفاهي المتناقل من جيل إلى جيل ، وبالخرافات والمعتقدات ، والأغاني والرقصات والفلك ، والتنظيم الاجتماعي ، والتنظيم الاقتصادي ، وتفسير العالم والقوانين التي تسيطر وفقاً لها ظواهر الكون وهو « الكوزمولوجيا Cosmology » والقانون العرفي ، والمسكن ، والرسم ، والتصوير والنحت ، والعادات ، والعرف ، والفنون ، والحرف ، وأشكال السلوك في مختلف ظروف الحياة ومواقفها ، وبالاختصار بكل عناصر الحياة المادية ، والاجتماعية ، والروحية لأي مجتمع انساني . مع عدم اغفال تأثير كل هذا على الإبداع الفردي للفنانين ومن يعرفون باسم الصنف .

هذا وقد أدى تقدم العلوم الانثروبولوجية والاثنولوجية إلى توفير قدر هائل من المادة المقارنة مما يكفل لهذا الاتجاه أساساً نظرياً راسخاً كل الرسوخ . ومن شأن هذا أن يتيح توسيع مجال البحث بحيث يتضمن إلى جانب العناصر والموضوعات السابق التنويه بها مسائل أخرى مثل : تاريخ الثقافة ، والعمليات الثقافية ، والعلاقات بين الشخصية والثقافة .. الخ .

وقد اقترح العالم السويدي اريكسون Erixon ( في عام ١٩٣٧ ) مصطلح الاثنولوجيا الاقليمية كقسم دولي من العلم الذي يدرس الثقافة الشعبية الاوربية أو أمة ثقافة شعبية قومية معينة . ويشمل هذا العلم أسماء كثيرة ( مثل : دراسات الحياة الشعبية في الدول الاسكندنافية ، واللاجرافيا في اليونان ، والفولكلور في البلاد الناطقة باللامانية .. الخ ) (٤) . ويختلف تاريخها وجهتها من بلد لآخر ، إلا أنه يمكن مع ذلك التعبير عنها بالمصطلح المذكور . ويعرف اريكسون الاثنولوجيا الاقليمية بأنها : « دراسة ثقافية مقارنة تقوم على أساس اقليمي ، ذات اتجاه سوسيولوجي وتاريخي ، إلى جانب بعض المشاهدين السيكلوجية » . وهي في رأيه : « فرع من علم الاثنولوجيا العامة مطبقاً على الشعوب المتحضرة في دراسة تجمعاتها وظروفها المعقدة » . ويعلق اريكسون على هذا التحديد قائلاً : « لا شك أن هناك أيضاً علم اثنولوجيا اقليمية خاصاً بالشعوب البدائية » . وينبغي أن يطلق عليه اسم « اثنولوجيا البدائيين » . ويعتقد اريكسون أن الاثنولوجيا الاقليمية تختلف عن الاثنولوجيا العامة من وجهتين : فهي تتجنب التعميمات الكبيرة ، وهي ذات اتجاه تاريخي أقوى وذلك بسبب توفر مصادر وثائقية أغنى عنها . وهو يرى أنه تكمن في هذا الظرف قوة هذا العلم .

وقد لاقى هذا المصطلح قبولاً من مؤتمر أرnhem ( هولندا ، ١٩٥٥ ) بوصفه اسماً مناسباً لكل دراسات الثقافة الشعبية ، حيث أعلن الخبراء المشتركون في هذا المؤتمر في قراراتهم : « انهم يجمعون على تسمية هذا العلم على المستوى العالمي باسم : الاثنولوجيا . على أن تضاف إليه صفة اقليمية أو قومية في كل مرة نريد فيها - بهذا الاسلوب - تمييزه عن دراسة الشعوب التي ليس لها تاريخ مكتوب » (٥) .

(٤) انظر هذه المواد ، وكذلك مادة الاثنولوجيا الاقليمية عندهو تكتانس ، قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور .  
(٥) Actes du Congrès international D' Ethnologie Regionale, Arnheim, 1955, P. 137

وهكذا يمكننا أن نلخص ، في ثفة ، الفهم الراهن لهذا الميدان الدراسي في كلمات قليلة : هناك ميدان معين من ميادين الدراسة يتضمن الثقافة بجوانبها المادية والروحية . يختار البعض منه جانباً هو التراث الشفاهي أو الأدب الشعبي ويتخصصون فيه ويعرف باسم الفولكلور . وهذا هو الاتجاه الأمريكي أساساً ، وله ممثلوه في مصر وفي غيرها من أقطار العالم العربي (٦) ، بينما تجمع الهيئات الدولية ، وهيئات البحث العلمي والجامعات في الشرق والغرب على السواء على تسمية الميدان كله باسم : « الأنثولوجيا الإقليمية » . ولهذا الاسم - أو المفعوم - أسماء محلية خاصة ، ولكن مفهومها جميعاً واحد .

وعلى أساس هذا التعريف الموسع سوف تبني هذه الدراسة في توضيح معالم النظرية السوسولوجية إلى التراث الشعبي ، أو محاولات الانتفاع بعلم الاجتماع في حقل علم الفولكلور .

## ٢ - التكامل المنهجي في دراسة التراث الشعبي :

بقيت في هذه المقدمة نقطة رئيسية هي بمثابة إجابة على تساؤل سوف يثور في ذهن القارئ وهو : إذا كان هناك اتجاه سوسولوجي في دراسة التراث الشعبي ، فهناك بالقطع اتجاهات أخرى ، ما هي ، وما علاقتها بهذا المنهج ، وأين الحقيقة وسط كل هذا الحشد الكبير من المناهج والمسميات ؟

إذا كان الهدف الذي تسعى دراسة الفولكلور إلى تحقيقه واحداً ، فإن السبل إليه يمكن أن تعدد وتتنوع . وكما هو الحال في العلوم الأخرى لا يعرف الفولكلور منهجاً واحداً شاملاً . فقد تابعت اتجاهات البحث - على طول تاريخ هذا العلم - الواحد بعد الآخر ، وهي الآن قائمة الواحد منها إلى جانب الآخر . ويرجع ذلك دون شك إلى الظروف التاريخية التي مر بها العلم ، وإلى تعدد وتنوع موضوعات دراسته .

ويمكننا أن نميز على وجه الإجمال - ومن قبيل التبسيط - أربعة اتجاهات في الدراسة ، هي الاتجاه الجغرافي ، والاتجاه السوسولوجي والتاريخي ، والسيكولوجي . ويساعد كل من هذه الاتجاهات - من ناحية معينة - على خدمة الهدف المشترك بينها جميعاً ، ألا وهو تفسير العلاقات القائمة بين الشعب والثقافة الشعبية . ولا يمكننا أن نكتفي بالاعتماد على واحد فقط من هذه السبل المنهجية الأربعة . ومن ثم يمكننا القول في الواقع أنها تكون مجتمعة « المنهج الفولكلوري » أو « منهج الدراسة الفولكلورية » بمفهومه المعاصر . ولكننا نلاحظ هنا أن المنهجين التاريخي والجغرافي يركزان - في المقام الأول - على الثقافة الشعبية نفسها . بينما تنحيز أنظار المنهجين الآخرين - وأعني السوسولوجي والسيكولوجي - مباشرة إلى حاملي هذه الثقافة الشعبية .

**المنهج التاريخي :** يعتبر هذا المنهج أقدم مناهج دراسة الفولكلور جميعاً ، ويعرف بهذا الاسم ، أو باسم : المنهج التاريخي اللغوي ، نظراً لارتباطه الوثيق بالدراسات الأدبية واللغوية في

(٦) قارن محمد الجوهري « الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفي » . دراسة منشورة ضمن أعمال الحلقة الدراسية لعلم الاجتماع الريفي في الجمهورية العربية المتحدة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ١٤٨ - ١٤٩ ، خاصة ص ١٥٤ وما بعدها .

مراحل تطوره الأولى . ويرجع الاعتماد عليهما في الواقع الى المراحل الرومانسية الأولى من تاريخ دراسات الفولكلور في أوروبا . وقد انبثقت الإشارات الأولى في هذا السبيل من أعمال هردر Herder **والأخوين جريم** Grimm وجميعهم من الألمان . وقد تكثفت جميع تلك الجهود الرائدة في ظل الصلة الوثيقة التي كانت تربط الفولكلورسكندة الألمانية (٧) في ذلك الوقت بعلم اللغة ، وعلوم تاريخية أخرى ( مثل تاريخ القانون ) . وكانت المأثورات الشعبية الأدبية هي أول عناصر التراث الشعبي التي طبق الفولكلوريون الأوائل المنهج التاريخي في دراستها . ونذكر أنفسنا هنا باقتراب هذه المأثورات الشعبية الأدبية من المفهوم الانجليزي ( الأمريكي الآن ) فولكلور ، والمفهوم الفرنسي « التراث الشعبي » traditions populaires . وسيظل الاتجاه التاريخي في دراسة التراث الشعبي ركناً أساسياً من أركان الدراسة الفولكلورية لإغناء عنه . طالما أنه يعتمد كما هو الحال في علوم تاريخية أخرى - على الشواهد الأدبية والمنهجية التي ترجع الى عصور غابرة ، ويحاول تفسيرها . فهذا الاتجاه أساس في كل حالة تكون فيها حاجة الى تعقب أصل بعض عناصر التراث الثقافي الشعبي ، من أجل توضيح معنى غامض أو مجهول لأحد عناصر التراث المتداولة في الحاضر ، وبيان علاقات التراث الشعبي التقليدي بالتحويلات التاريخية التي طرأت على الثقافة الرسمية ( أو الفردية كما يصفها **ريشارد فايس** ) (٨) . وما من شك في أن الفول في الاعتماد على المنهج التاريخي قد ينطوي على خطر الإغراق في التبع التاريخي لبعض المشكلات الفرعية التفصيلية مما يحجب عن ناظر الباحث رؤية السياق الحي للحياة الشعبية الحاضرة ، وما تضطر به من تنوعات وتشكيلات متعددة . هنا تفقد الدراسة الفولكلورية حيويتها وتحول الى دراسة جافة تفتقر الى حرارة الحياة ، لا يعنى سوى التبع الأثرى لمشكلات جزئية لا تستطيع مهما حاولت أن تقدم لتاريخ الثقافة سوى ملاحظات هامشية لإغناء فيها .

**المنهج الجغرافي :** لا شك أن النظرة التاريخية - التي تسعى الى تحديد البعد الزمني للظاهرة الشعبية المدروسة - يجب أن تستكمل وتدعم بالنظرة الجغرافية ، التي تعد الى تعيين البعد المكاني لنفس الظاهرة . فمن خلال الجمع بين البعدين الزمني والمكاني في النظر الى الظاهرة المدروسة ، نتكون لدينا صورة حية متحركة لهذه الظاهرة . ومن الثابت أن الارتباط الجغرافي لعناصر التراث الشعبي ، أي ارتباط هذه العناصر بظروف المنطقة والجماعة التي تسكن مكاناً معيناً ، ذو تأثير حاسم على هذه العناصر . بينما نعرف أن الإبداع الثقافي الرسمى - الذى يتم فردياً أساساً - أكثر استقلالاً عن البيئة المكانية أو ظروف المنطقة بمفهومها الجغرافي ، ولكنه في مقابل هذا أكثر ارتباطاً وخضوعاً للسياق التاريخي الزمني . ولذلك تحتل النظرة المكانية الى التراث الثقافي المكانة الأولى في المفهوم المعاصر لدراسات التراث الشعبي ( والفولكلورسكندة على وجه الخصوص ) . ومن ثم يمثل التسجيل الجغرافي للتراث الشعبي المعاصر الذى يحرص كل الحرص على ربط المعلومة بالمكان ، نقطة البداية التي تنطلق منها أي دراسة علمية لأي ظاهرة من ظواهر الثقافة الشعبية . ونبعد اجماع الباحثين اليوم على أن البيانات أو المعلومات الفولكلورية التي لا يتحدد بجوارها اسم المكان الذى تنتمي اليه تكون عديمة القيمة . وقد يمكن التجاوز - في ظروف

(٧) Volkskunde ( حرفياً دراسة الشعب ) وهي التسمية الألمانية لميدان دراسة التراث الشعبي ، وهي تنبئ نظرة موسعة الى موضوع العلم ، وعندما نشير اليها نقصد في الواقع لت نظر القارئ الى هذا العلم الواسع الذى اتسع فالتسبب دلالة اوروبية الآن .

R. Weiss, VolksKunde der Schweiz, Zürich 1946, PP. 6-11.

معينة - عن تاريخها ، ولكن لا يمكن الاستغناء عن تحديدها جغرافياً بحال من الأحوال . وقد أصبح أسلوب العرض بالخرائط الوسيلة المهيمنة للنظر الجغرافية في دراسة التراث الشعبي ، كما هو الحال في علوم ومجالات أخرى كثيرة . فالخريطة الفولكلورية هي التي تمنح المعلومات المكانية صورة واضحة ومحددة ، وتتيح لنا إدراك مدى انتشار ظاهرة معينة بنظرة واحدة ، وبالتالي تحديد بعض العوامل أو المؤثرات المرتبطة بالمكان ( كالحواجز الجغرافية ، وغيرها من الظروف الطبيعية ، والوحدات الاقتصادية ووحدات المواصلات ، والأقاليم القوية ومناطق انتشار دين أو عقيدة معينة .. الى غير ذلك من العوامل التي تتضح في المكان ) وكل هذه العوامل مما يكون له الدخول الأكبر في تحديد مصير ، وتحول ، واختفاء العنصر الثقافي الشعبي المدروس . وعلاوة على أن الاتجاه الجغرافي يسمح - من خلال العرض بالخرائط - بتوضيح التفاعل بين الأشياء والقوى الموجودة في المكان ، فانه يقدم لنا العنصر الثقافي في إطار الكيان العضوي المتنوع للثقافة الشعبية ككل . ويصبح بوسع أطلس الفولكلور بخارطه العديدة المتنوعة أن يؤيد هذا التفاعل ويثبت فيه بآراء قاطعة .

.. غير أن كل خريطة فولكلورية لا تمثل سوى « لقطة » فوتوغرافية . وقد يستحيل فهم هذه اللقطة - هذه الصورة الثابتة - في كثير من الأحيان إلا من خلال التعرف على تطورها . ولن يتسنى ذلك بالطبع إلا عن طريق الاستعانة بالمنهج التاريخي ، الذي يحول لنا هذه اللقطة السببية « فيلم » ، الى شريط ملء بالحياة والحركة . عندئذ قد يتضح مثلاً - أن هذا الشاهد الوحيد المنعزل على أي معلومة من المعلومات كان ينتمي في الأصل الى منطقة متماسكة مترابطة ، أو - على العكس من ذلك - أن الشيء العام المنتشر على نطاق واسع قد انطلق في الأصل من منطقة نشأة محدودة . وعندها يمكن تحديد نقطة الانطلاق هذه تحديداً تاريخياً .

من هذا يتضح بكل جلاء أنه لا مناص من الاستعانة في نفس الوقت بالطريقتين الجغرافية والتاريخية ، كي يتمكن من فهم الموضوع المدروس - ببعديه الزماني والمكاني - كشيء متطور وكأن في آن واحد معاً . ونجد في الممارسة الفعلية للبحث أن المنهجين يمتزجان ويرتبطان أوثق الارتباط ، فهذه الدعوة الى الجمع بينهما ليست وليدة اعتبارات نظرية فقط .

ويشترك هذان المنهجان في أنهما ينظران الى عنصر الثقافة الشعبية المدروس بمعزل عن حامله الى حد ما . ولكننا يجب أن نذكر هنا أن الإنسان ، أن حامل هذا التراث الشعبي هو الذي ينقل هذه الظاهرة عبر الزمان وينشرها عبر المكان ، فهو وراء الظاهرة المدروسة ، ولا وجود ولا حياة لهذه الظاهرة بدونه . وبصدق ذلك بشكل أخص على العادات ، والمأثورات الشفاهية ، والمعتقدات بأشكالها المختلفة ، والمعارف الشعبية التي لا يمكن أن نصادفها بعيداً عن حاملها . وكان لا بد من نظرة أخرى جديدة - تتمثل في المنهجين السوسولوجي والسيكولوجي - تبرز لنا هذا الشعب - حامل التراث - وتؤكد على دوره ، وتحدد هذا الدور بدقة .

**المنهج السوسولوجي :** أما المنهج السوسولوجي في دراسة التراث الشعبي موضوع مقالنا هذا فيهتم بتحديد البعد الاجتماعي لعناصر التراث موضوع الدراسة . فهذا الاتجاه لا يهتم بتاريخ أو مدى انتشار أغنية شعبية معينة أو حكاية معينة ، بقدر ما يهتم بجماعة الفناء أو الجماعة التي تروي فيها الحكاية . ونشير هنا الى أن الاهتمام بدراسة الارتباط الاجتماعي لعناصر التراث الشعبي في ميدان الفولكلور أقدم من الدراسات السوسولوجية الشعبية التي كانت قد بلغت حداً كبيراً من الارتقاء في ألمانيا بالذات . وكل الميزة التي عادت بها الدراسات المذكورة على

علم الفولكلور أن أكدت أكثر من أى وقت مضى النظرة السوسولوجية في الدراسة الفولكلورية . والمؤكد هنا على أى حال أن البحث الفولكلورى لا يستطيع - ولن يستطيع - سواء كان يتبع اتجاها تاريخيا أو جغرافيا تجاهل هذا السؤال الهام : في أى جماعة محلية ، وطبقات اجتماعية ، وأى مدن ينتشر العنصر الشعبي المدروس . ولا شك أن تفكك الجماعات المحلية التي كانت تتمتع في الماضي بقدر كبير من التماسك والعزلة ، وكذلك إعادة تكوين وترتيب الطبقات الاجتماعية ، قد بدأت تصبح ظاهرة عامة في مجتمعنا النامي ، بعد أن عرفتها أوروبا على نطاق واسع في فترة التحول الاجتماعي الكبير ، ولا زالت تعرفها وأن كان بدرجة أخف حتى اليوم . ومن شأن هذه العمليات أن تدفعنا إلى زيادة الاهتمام بمشكلة البعد الاجتماعي للثقافة الشعبية بشئى عناصرها .

**المنهج السيكولوجي :** من الواضح أننا في ثنايا مراعاتنا للبعد الاجتماعي - الذى تهتم به الاتجاهات السوسولوجية - نبحت في حقيقة الأمر خاصة أو جانباً معيناً من سلوك الإنسان ، حامل الثقافة . ولكن الاتجاه السيكولوجي يكرس كل اهتمامه لحامل الثقافة فقط . إذ يحرص على تحديد الموقف العقلي النفسي للإنسان الذى يوصف بأنه شعبي . فدراسة العناصر الشعبية هنا ليست غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة لغاية أخرى . وما من شك في أن النظرة السيكولوجية يمكن أن تعود على دراسة الفولكلور بفوائد جمة ، ولكن يجب أن نحذر من أن المغالاة في الاعتماد عليها والأخذ بها يمكن أن يحول الفولكلور - أودراسة التراث الشعبي - إلى سيكولوجيا . فالفيصل في بقاء الدراسة الفولكلورية محتفظة بطابعها الأصيل المتميز هو ارتباط الاعتبارات السيكولوجية في دراسة ظاهرة شعبية معينة باعتبارات تاريخية وجغرافية وسوسولوجية صالحة للتطبيق على المواد الشعبية في مجموعها .

**خلاصة :** هناك إذن أربعة اعتبارات أو أربع نظرات يجب أن تتعاون جميعها في إطار منهج الدراسة الفولكلورية ، وأن اختلفت درجة الامتزاج من حالة لأخرى . بحيث أننا نصف إحدى الدراسات بأنها تاريخية أو أخرى بأنها جغرافية وهكذا .

ويمكننا أن نوجز كلامنا في نقاط محددة على النحو التالي :

يتكون المنهج الفولكلورى من :

- ١ - **النظرة التاريخية :** أى تحديد البعد الزمني للعنصر الشعبي المدروس .
- ٢ - **النظرة الجغرافية ( التي تستخدم أسلوب العرض بالخرائط ) :** أى البعد المكاني للعنصر المدروس .
- ٣ - **النظرة السوسولوجية :** أى البعد الاجتماعي لحامل التراث الشعبي موضوع الدراسة .
- ٤ - **النظرة السيكولوجية :** أى الموقف العقلي النفسي لحامل التراث الشعبي .

ونود أن نؤكد أن قولنا بأن منهج الدراسة الفولكلورية ينطوى على الأخذ بهذه النظرات الأربع مجتمعة ليس صادراً عن رغبة في التوفيق أو التلقيق ، أو موقف يتهرب من الالتزام بسرارى معين محدد . ولكن استعراضنا لأي نموذج سوف يثبت لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن الفهم الكامل المستوعب لأي ظاهرة لن يتيسر بدون أخذ كل هذه الأبعاد في الاعتبار .

ولو أننا اردنا أن نضرب مثلاً على ذلك بطقس الصلاة على الميت ( صلاة الجنائز ) لقلنا أنه يتعين

هلينا في البداية ان نعقب تاريخياً نشأة هذه الشعيرة وتطورها ( الصور قبل ظهور الأديان السماوية الكبرى لتوديع الميت رسمياً أو دينياً - الوضع بعيد ظهور أحد الأديان السماوية الكبرى - ثم في العصور الوسطى .. الخ ، حتى الوقت الراهن ) ، والتعرف على معناها الأصلي ( من توديع رسمي للميت وتعبير عن المادة له وتكريمه ، الى مجرد طقس يمارس اليوم من قلة قليلة من المشتركين في الجنائز مستمداً بقاءه من ضرورته الدينية الرسمية ، خالفاً عن نفسه كل تعبير عن المودة والإعزاز الشخصي للميت ) . ومع ذلك فإن هذا التطور الذي أشرنا إليه لم يقطع نفس الخطوات في كل الدوائر - أو الوحدات - الثقافية داخل الأمة التي تنتمي إليها . ومن شأن خريطة العناصر الشعبية التي تعرض للموقف الراهن لهذه الشعيرة في مختلف أرجاء المجتمع أن تحدد لنا مدى انتشار الصور ودرجات التمسك المختلفة بهذه الشعيرة ، بحيث يتسنى لنا في النهاية على أساس هذه الخريطة أن نقسم المجتمع الى مناطق - أو دوائر - ثقافية . وهنا تطرح علينا مشكلة البعد الاجتماعي نفسها ( سنلاحظ في هذا المثال بالذات أن مشكلة البعد الاجتماعي ، أي الاختلاف في الممارسة والارتباط بين الطبقات .. والمهن المختلفة .. الخ ، أقل ظهوراً ، لارتكاز الممارسة أصلاً على تقليد ديني ، له عمومية أشمل من المحددات الاجتماعية الأخرى ) . ثم يلزمنا في النهاية التعرف - من خلال النظرة السيكولوجية - على موقف الناس من هذه الشعيرة ، وما يرتبط بممارستها في نفوسهم من قيم واحساسات .. الخ .

على هذا النحو تقريباً يجب أن نسعى الى الهدف المنشود - وهو الفهم الشامل للظاهرة المدروسة - من المسالك المختلفة ، مع تأكيدنا مرة أخرى على انه لا يحدث ولا يتعين على جميع الباحثين أن يسلكوا نفس الطريق بالتحديد . فكل دراسة طابع مستقل متميز ، يحتاج - ربما بسبب طبيعة الظاهرة نفسها ، أو ثقافة الباحث - الى التأكيد على نظرة معينة . فهذا المثال الذي عرضنا له ليس على نفس الدرجة من الصلاحية للعرض بالخرائط - حيث انه ينطوي على مضمون واحساس أكثر مما ينطوي على أشكال أو صور متباينة - تنسم بها ظواهر أخرى ، كما ان التباين فيه لاعتبارات اجتماعية ليس واضحاً وضوح التباين في نماذج أخرى . بينما النظرتان التاريخية والسيكولوجية تحلтан هنا مكانة أساسية ... وهكذا . المهم هنا الا يركز الباحث على منهج معين ، بل يضع بقية المناهج في اعتباره على طول البحث .

فدراسة التراث الشعبي ليست معقدة العلاقات من حيث المادة فحسب ، بل من ناحية المنهج أيضاً . لذلك يجب ألا يكون التحيز النظري أو التامل الفكري هو الوجه والمحدد ، بل التنوع الحي للظاهرة المدروسة ، والخبرة الحية التي تتجلى فيها المباشرة الأصلية للواقع المدروس . ذلك هو جوهر دراسة الفولكلور .

### ٣ - تساؤلات رئيسية :

في ضوء هذا الفهم العام لقواعد المنهج في علم الفولكلور ننتقل فيما يلي الى تساؤل موضوعنا الخاص . ونجمل في سطور قليلة الجوانب التي يفترض أن توضحها النظر السوسولوجية الى التراث الشعبي . وهي تمثل في نفس الوقت رؤوس الموضوعات التي سنتناولها في مقالنا ، وهي :

١ - نصيب كل جماعة من الجماعات الاجتماعية التي يتكون منها الشعب من التراث الشعبي ، أي أننا نريد هنا الوقوف على « حملة التراث الشعبي » . ( الفقرة ثانياً ) .



٢ - الاسهام الذي قدمته كل جماعة من تلك الجماعات ( أو الفئات ) الى التراث الشعبي ، أو بمعنى آخر توضيح الأصل الاجتماعي للتراث الشعبي ، والقاء الضوء على عمليات تبادل التراث بين الفئات الاجتماعية المختلفة . ( الفقرة رابعا ) .

٣ - القاء الضوء على علاقة المبدع بالتراث الشعبي .

٤ - الكشف عن القوى الإبداعية للخلاقة للشعب . ( وظيفتها الفقرة خامسا )

٥ - المفروض أن تساعدنا النظرية السوسيولوجية على رؤية تغير التراث سواء في الماضي أو الحاضر . وهذه الرؤية الواضحة لديناميات التغير في التراث الشعبي هي المؤشر الذي يساعدنا على التنبؤ بمسلك هذا التغير في المستقبل . ( الفقرة سادسا ) . (٩)



على أننا لا نقصر حديثنا فيما يلي على « الجماعات الاجتماعية » بمعناها المحدود ، وإنما تتسع مجالتنا لتغطي كذلك نصيب الجماعات الفكرية ، والنوعية ( ذكور أو إناث ) وجماعات العمر ... الخ ، أي باختصار جميع الفئات الاجتماعية التي ينقسم إليها الشعب ، والتي لا تتطابق في نفس الوقت مع جماعات إقليمية أو جغرافية كسكان دولة معينة أو إقليم أو منطقة فرعية داخل تلك الدولة . وإن كانت الأخيرة تمثل بدورها جماعات اجتماعية أيضاً ، ولكن من نوع خاص ، ومختلف عما نحن بصدد الحديث عنه هنا .

ولن نشير فيما يلي إلا عرضاً إلى الفروق الإقليمية ( أو الجغرافية ) فيما يتعلق بنصيب الفئات المختلفة في التراث الشعبي . وينطبق نفس القول على الفروق التاريخية بين الفئات كان نشير مثلاً إلى أن نصيب الطبقة الأرستقراطية الحاكمة قد تفاوت من عصر إلى عصر ، فكان مثلاً في العصر الإسلامي الأول كذا ، ثم تباين عنه في العصر المملوكي والعثماني فأصبح كذا . أو أن نصيب فئة الفلاحين قد تقلص في عصر معين بالقياس إلى عصر آخر ، أو أن فئة عمال الصناعة قد برزت في عصر معين كمستهلك لأنواع معينة من الفنون والتقاليد الشعبية ، وأنها قامت بعملية فرز واختيار لمختلف عناصر التراث الشعبي وفقاً لظروف تكوينها وحياتها ومتطلبات أسلوب الإنتاج الذي تمارسه وهكذا . فهذه الدراسة لا تغفل طبعاً هذه الأبعاد المتنوعة التي يمكن أن تقودنا رغم تعقدها واحتياجها إلى مزيد من الدراسات المونوجرافية والبحوث المتخصصة ، إلى مزيد من فهم الأبعاد الاجتماعية للتراث الشعبي - ككيان اجتماعي . أعني أن الإشارة المسهية إلى هذه الأبعاد تسليم بوجودها واعتراف بأهميتها ، ولكننا في دراستنا هذه نركز في المقام الأول على بعد واحد ، أو قل على نظرة تشريحية استاتيكية في زمان واحد ، ولا نقبل هذا البعد على جوانبه المختلفة . وحسبنا بذلك أن نعهد الطريق إلى هذا المدخل الصعب المحفوف بالمخاطر في تناول التراث الشعبي بالدراسة والتحليل .

( ٩ ) قارن هذه الخطة بمعالجة « أدولف باخ » للاتجاه السوسيولوجي في علم الاجتماع في كتابه الجامع « الفولكلور الألماني » ، وتمثل تلك المعالجة أشمل وأولى المعالجات المعروفة في دراسات الفولكلور على المستوى العالي :

See, A. Bach, Deutsche Volkskunde, 3.ed. Heidelberg, 1960, PP. 413-450.

وسيلطح القارئ التزامنا بكثير من الآراء والنظريات التي عرضها « باخ » في ذلك المكان .

### ٤ - مشكلة الشواهد الواقعية :

ما من شك في أن القارئ يتفق معنا على أن موضوعاً كموضوعنا هذا - سواء لاتصاله بالفولكلور أو بعلم الاجتماع - لا يمكن أن يقتصر على بيان المبادئ العامة ، ولا الوقوف عند حد المناقشات النظرية ، وإنما ينبغي أن يدعم هذا المبدأ أو ذلك ويدل على هذه الحجة أو تلك بكل ما يمكن الوصول إليه من شواهد واقعية حية . ويتطلب هذا توفر قدر من الدراسات السابقة أو عمليات التجميع الضخمة المنظمة . لذلك نظل إشاراتنا - بالنظر إلى الوضع الراهن للدراسات الفولكلور وحركات التجميع المنظم في البلاد العربية - مقصورة على الخبرات الشخصية الخاصة للكاتب وعلى التنف المتناثرة في المراجع المختلفة - وحسبنا أن أشرنا وأوضحنا بالدليل العلمي جانباً من جوانب القصور ونقطة هامة من نقاط الضعف التي تتصف بها حركة الفولكلور في بلادنا .

على أن هذا التحفظ الأساسي لا يقلل على الإطلاق من القيمة العلمية للأفكار والمبادئ التي نوردتها . فقلة الشواهد أو عدم أحاطتها لا يقلل من صحة هذه الأفكار ولا يطفئ في علميتها ، فالشواهد عليها قائمة ورأسخة في الثقافات الأخرى التي شهدت منذ أمد بعيد ولا زالت تشهد حركة فولكلورية علمية راقية . ولكن القصور هو في شمول واحاطة الشواهد التي نوردتها عن وجود هذا الخط في ثقافتنا وبين أفراد مجتمعنا .

فنحن إذا أشرنا مثلاً في صدد حديثنا فيما بعد عن نصيب الفئات الاجتماعية المختلفة في التراث الشعبي ، إلى وجود فروق في التمسك بالتراث الشعبي بين الفقراء والأغنياء ، وأوردنا بعض النماذج على ذلك من دنيا الأزياء الشعبية أو الأثاث ، فإن ذلك لا يطمئنا إطلاقاً في صحة الفكرة ، ولكنه يبيح للقارئ - ونحن نعتز له بالحق كل الحق في ذلك - المطالبة بتوسيع نطاق الشواهد ، بأيراد المزيد منها عن الفرق في هذا التمسك في مجالات الأدب الشعبي بفنونه المختلفة والعادات ... الخ .

ولقد كان من الطبيعي أن يلجأ الكاتب إلى البيئة الشعبية المصرية يستمد منها شواهد هـ ويعرض منها نماذج وأمثله . ولم يكن يدفعه إلى ذلك تجاهل للدراسات الشعبية في البلاد العربية الشقيقة ( كالكويت ، وسوريا ، وتونس ... الخ ) ، وإنما على أساس أن صلته بالواقـع المصري أقرب منها بأي واقع عربي آخر ، وأن التراث الشعبي المصري هو الذي حظى نسبياً أكبر عدد من الدراسات والتجميعات التي تعد - بعد الخبرة العملية المباشرة - أكبر معين لهذه الشواهد والنماذج . فليأخذ القارئ - هـذا بعين الاعتبار ، ويقدر معنا عمومية المبادئ والحجج ، ومحلية الشواهد والنماذج .



### ثانياً : الاتجاه السوسيولوجي في الدراسات الفولكلورية العالية

عرفت دراسات الفولكلور - على اختلاف مسمياتها واتجاهاتها ومواطنها - محاولات كثيرة على طريق المعالجة السوسيولوجية لعناصر التراث الشعبي . ونظم أنفسنا دون شك لو زعمنا أننا يمكن أن تقدم في هذا الحيز المحدود عرضاً شاملاً لكل هذه المحاولات . ولكننا مع ذلك نتخير أبرزها جميعاً وإبعدها تأثيراً في مسار الدراسات الفولكلورية في العالم لنعرضه على الصفحات التالية في أيجاز قبل أن نتنقل إلى توضيح تحديدنا الخاص لأبعاد الموضوع وعناصره في الفقرات

التالية ( من ثالثاً الى خامساً ) وستقسم هذا العرض تبعاً للبلاد ، فنتكلم عن محاولات النظرة السوسيولوجية في ألمانيا ، ثم في فرنسا ، وبعداً في دول الشمال الاوربي ، ثم نضرب بعض الأمثلة العامة كنموذج لمعالجة سوسيولوجية لظاهرة أو أكثر من ظواهر التراث الشعبي . ولا يعني هذا التقسيم أن كل دولة أو مجموعة دول قد اختارت طريقاً مستقلاً عن الدول الأخرى في معالجة الموضوع ، وإنما هو سبيل - معروف ومعتمد - لتصنيف الآراء والنظريات ، خاصة إذا كان يجمع بينها جميعاً الموقف النظري العام ، وهو هنا التأكيد على البعد الاجتماعي لظواهر التراث الشعبي . ونشير في النهاية على عجل لموقف الدراسات المصرية من الموضوع .

### الاتجاهات السوسيولوجية في ألمانيا

**أ - الفولكلسكندة الاجتماعية :** الفولكلسكندة الاجتماعية Soziale Volkskunde هي - كما يقول إيكه هو لئكرانس في قاموسه - دراسة أقسام الشعب الاجتماعية ، وكذلك الارتباطات الاجتماعية بين المواد الثقافية الشعبية . وقد صاغ المصطلح العالم الألماني Riehl في عام ١٨٥٤ . وكانت اهتمامات ريل مركزة أساساً على طبيعة « الشعب Volk » الألماني ( أو على حد تعبيره « طبيعة الشعب » في عاداته وعمله ) . ويفرق « فيلار Wähler » بين الفولكلسكندة الاجتماعية ودراسة المنتجات الثقافية أو « دراسة الثقافة الشعبية » ، ويعتبر كليهما فرعين من فروع الفولكلسكندة ( الفولكلور الألماني ) .

**ب - علم الاجتماع الأنثوجرافي :** وضع مولان Mühlmann هذا المصطلح للدلالة على الاتجاهات النظرية في علمي الأنثولوجيا والاجتماع المعتمدة على المادة الأنثوجرافية : أي « الدراسة السوسيولوجية النظرية للمادة الأنثوجرافية » على حد تعبيره . وهو يشير بوجه خاص إلى الفترة بين ١٨٦٠ و ١٩٠٠ ، التي تمثل عصر دراسات التطور الثقافي والاجتماعي . ولو أن مولان لا يوافق على تسمية هذه الفترة « بالنظرية » ، ذلك لأن المصطلح الأخير ما هو إلا رأي جدلي معين . وقد استعير هذا المصطلح من كتاب ليتورنو Letourneau المعنون ( علم اجتماع ما بعد الأنثوجرافيا La Sociologie D'après L'ethnographie ) الصادر عام ١٨٨٠ (١٠) .

**ج - الرقاق الأدنى :** الرقاق الأدنى Lower Stratum هو « عامة الشعب » أو الطبقات الدنيا البدائية في أي مجتمع متحضر ذي تركيب اجتماعي معقد . وقد بذلت محاولات عديدة على مدى فترات زمنية طويلة لتحديد السمات الفكرية والنفسية والاجتماعية لهذه الطبقة . وقد قدم هابرلاندت Haberlandt مصطلح الرقاق الأدنى عام ١٨٩٥ في المقدمة التي كتبها للعدد الأول من الدورية النمساوية « فولكلسكندة Volkskunde » . وقدم في هذه الكلمة تصوره الخاص لهذه الفئة وواجب دراسة الفولكلسورجيا لها . وكانت اجتهاداته بداية لحاولات جديدة تلتها اختلفت معه وانفتحت على طريق تحديد مشخصات تلك الطبقة الدنيا ، المستهلك الأكبر لمختلف عناصر التراث الشعبي .

وخلاصة نظر هؤلاء الفولكلوريين الألمان أن بؤرة اهتمام « الفولكلسكندة » ( الفولكلور الألماني ) يجب أن تكون الشعب وليس الامة . ولم تكن هذه الفكرة جديدة كل الجدة ، فقد سيطرت في الواقع على هذا العلم منذ البداية . إلا أن هابرلاندت - وأكثر منه هوفمان كرايز -

قد جعلنا الشعب مرادفا لراق اجتماعي أو طبقة اجتماعية معينة . وخلفا بذلك تقييما غامضا لحاملي التراث الشعبي . وقد كان هذا التمييز بين راق أعلى وراق أدنى مناسباً للاتجاهات التطورية التي كانت سائدة في ذلك الوقت .

وقد أضاف « **هانز ناومان** » إبعاداً جديدة إلى هذه الفكرة إذ عمد إلى تطبيق آراء « **ليفي برول** » في علم النفس الشعبي على الفولكسكندة . وقابل بين المجتمع المحلي البدائي الجمعي الموجود في الراق الأدنى والثقافة الرفيعة الخاصة بالراق الأعلى التي وصلت إلى مرحلة الفردية والتميز . وعلى الرغم من أن رأي « **ناومان** » قد أثر تأثيراً عميقاً على دراسات الفولكلور الألمانية ، إلا أنه تعرض لهجوم عنيف ، كما سرى في هذا الصدد الشك في صلاحية مفهوم الراق الأدنى نفسه . وتعددت المحاولات ، وكثرت الاجتهادات من أجل تصحيح نظرة **ناومان** هذه ، وانتهى الأمر ببعض الدارسين إلى أن عرف الشعب « بأنه حالة عقلية وليس طبقة اجتماعية مستقلة » . ويقول **كورين Koren** : « أن القطبين المتقابلين راق أعلى وراق أدنى اللذين كانا يعتبران متضادين من قبيل دائماً ، أصبحنا نعثر عليهما اليوم في داخل الإنسان .. كل إنسان » (١١) .

وبذلك يتضح أن محاولات تحديد الراق الأدنى وما دار حول هذا هذا المفهوم من جدل قد أثرت النظرة السوسولوجية إلى التراث الشعبي أكثر من أي جهد نظري آخر .

**د - فولكلور الحاضر :** ويعني فولكلور الحاضر في البلاد الناطقة بالألمانية تركيز دراسة الحياة الشعبية ( أي الفولكسكندة ) على عادات وأفكار الشعب في الوقت الحاضر . يستخدم أصحاب هذا الاتجاه الحقائق التاريخية الثقافية في فهم الثقافة الشعبية الحاضرة . وهكذا يعرف **شيامر Spamer** الفولكسكندة على النحو التالي : « تعني دراسة الفولكسكندة الألمانية في المقام الأول بتصوير الحياة الروحية الشعبية بطبقاتها وجماعاتها المختلفة ، بالاعتماد على ملاحظة ما هو قائم » . وهناك كثير من الظروف التي حفزت إلى هذا الاتجاه ، نذكر منها على سبيل المثال : التصنيع والتحضر ، وكذلك اندماج اللاجئين من ألمانيا الشرقية في ألمانيا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية . ومن الطبيعي أن يؤدي ظهور هذا الاتجاه إلى التقريب الوثيق بين الفولكسكندة ( الفولكلور ) وعلم الاجتماع (١٢) .

**هـ - فولكلور المدينة الكبيرة :** فولكلور ( فولكسكندة ) المدينة الكبيرة Grossstadt Volkskunde هي الدراسة الثقافية للمدن الكبرى ، كما تجري في كل من ألمانيا والنمسا . وقد بدأ هذا الفرع من الدراسة في عشرينيات هذا القرن ولكن لم تظهر أول دراسة مونوجرافية فيه إلا في عام ١٩٤٠ بقلم **ليوبولد شميدت Schmidt** ويمكن مقارنة فولكسكندة المدينة الكبيرة « بدراسات المجتمع المحلي » التي يجريها علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الأمريكيون . كما يمكن مقارنتها بنظرة المجتمع الحضري عند **روبرت ردفيلد Redfield** وغيره ، ولكنها تتميز بطابع تاريخي ثقافي أوسع . ويشرح « **ريشسارد بايتل** » - وهو نفسه أحد الباحثين في هذا الميدان بما أجراه من دراسات على مدينة برلين - دوافع هذا النوع الألماني من الدراسات ، فيقول : « لم يغتأب الباحثين الذين عاشوا في المدينة الكبيرة ، أن المجتمع المحلي والتقاليد تتعرض -

( ١١ ) قارن مادة الراق الأدنى Lower Stratum في المرجع السابق .

( ١٢ ) قارن مادة Gegenwarts Volkskunde في المرجع السابق .

عند جمهور المدينة الكبيرة - إعادة تشكيل مستمر وتغير لا ينقطع ، وإن المهاجرين الجدد إلى المدن الكبرى يصبحون معهم العادات والمعتقدات التي كانت شائعة في بلدهم ، ويحرصون على الحفاظ عليها . بينما قام فريق آخر بإجراء بعض البحوث التي علمتنا كيف نفهم المدينة الكبيرة كوحدة عمرانية شعبية ذات تراث أصيل ومحفوظ . « كذلك يقول **ماكسنين** Mackensen : « أن الأشكال الثقافية الخاصة بشعب المدينة الكبيرة توازي الأشكال الاجتماعية للفلاحين وصيادي السمك والصيادين ، بمعنى أنها صادرة عن نفس الموقف الاجتماعي الأساسي » .

وتتميز الدراسات الفولكلورية للمدينة الكبيرة باتجاه سوسيولوجي واضح ، كما يتمثل ذلك في آراء **فيري Verhey** التي تعتبر مزجاً بين الاتجاهات التاريخية والسوسيولوجية ، على حين كرس **بويكاتر Peukert** جهده لتحليل البروليتاريا العمالية في المدن الكبيرة (١٢) .

### الاتجاهات السوسيولوجية في فرنسا

**١ - الفولكلورية الجديدة :** الفولكلورية الجديدة Neo Folklorisme هي النظرية التي قدمها **مارينوس Marinus** والتي تعتبر الظواهر الفولكلورية ظواهر اجتماعية ، ولذلك يجب دراستها من وجهة نظر سوسيولوجية وظيفية . ويؤكد مارينوس أن الفولكلوريين الجدد يقولون « أن كل العلوم تسير من الخاص إلى العام ، وأن الهدف الأساسي لرجل العلم هو أن يسير نحو القضايا التركيبية » وقد أمكن تحقيق ذلك في علم الاجتماع ، فرجل الاجتماع يبحث عن الجوانب المشتركة بين الظواهر ، وكل ما يمكن أن يقرها لبعضها ، إذ تكمن في هذه التشابهات - التي ستكتشف - الأسباب المفسدة المشتركة . ولا يمكن التوصل إلى هذه الأسباب إلا عن طريق التعميم . وهذا هو الطريق الذي ينبغي أن يسلكه الفولكلور . ويجب أن يكون الغرض النهائي والاتجاه العام لكل من الفولكلور والانتوجرافيا هو تقديم إسهامهما في انضاج علم الاجتماع البحث . ويطلق مارينوس على هذا النوع من الفولكلور اسم « **الفولكلور السوسيولوجي** » .

على أننا نلاحظ أن مارينوس لا يعرف الفولكلور ( فيما عدا أنه لا يرى فرقاً بين الفولكلور « الروحي » والانتوجرافيا « المادية » ) . ولكنه يميز بين الفولكلوريين التاريخيين الوصفيين من ناحية ، والفولكلوريين التعميميين من ناحية أخرى . فيقتصر أصحاب الاتجاه الأول على شكل الظواهر وتفاصيل الأشكال ، أما الآخرون فلا يرون إلا الميكانيزمات والوظائف . ويؤكد مارينوس أن هذه الفائدة السوسيولوجية أعظم قدرًا من الفائدة التاريخية . ويمكن للاتجاه الثاني ، كما هو الحال في كل العلوم الاجتماعية ، أن يساهم الأول ، إلا أن الاتجاه الثاني وحده لا يكفي . ينبغي إذن أن نعمل لمستقبل فولكلور سوسيولوجي ، ولا نتوقف عن البحث عن الأصول ، ولكن ينبغي أيضاً أن نبحث عن الأسباب . عندئذ سنقيم علماء بكل ما يعنيه اصطلاح العلم .

( ١٢ ) من أهم وأطرف فروع دراسات التراث الشعبي اليوم دراسة « فولكلور - المدينة الكبيرة » .

Grosstadt Volkskunde = City folklife Research

ودراسة التجديد innovation والعمليات المرتبطة بتجديد . الخ. قارن هاتين المادتين عند هولتكرانس . وكذلك كتاب « هيرمان بلونجر » .

Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt, Stuttgart, 1961.

على أن هذا لا يعني القول بأن ماريونوس يتجاهل تماماً أهمية الفولكلور التاريخي . فهو يقول في صدد حديثه عن الظواهر الفولكلورية « كظواهر اجتماعية » أنه : « ينبغي دراستها عن طريق الملاحظة المباشرة ، وخاصة في الواقع الحي ، والتوقف نهائياً عن النظر إليها على أنها من رواسب الماضي » . ثم أن « الفولكلور عندما يُنظر إليه من جهة النظر السوسولوجية يكون أهم وأفيد علمياً منه لو نظر إليه من منظور تاريخي » (١٤) .

**ب - الفولكلور الوظيفي :** الفولكلور الوظيفي هو اتجاه فرنسي في دراسة الفولكلور طبقاً للمنهجين الوظيفي والسوسولوجي . وكان علماء الفولكلور الفرنسيون هم أول من بدأ هذا النوع من الدراسة . فيقول **فان جنيب** Van Gennep أن الفولكلور يدرس : « الظواهر في تفاعلها مع البيئات التي نمت وتطورت فيها » . وهو يصف هذه الظواهر بأنها ليست مجرد رواسب ، وإنما ظواهر راهنة، أرى تسميتها « الظواهر المتولدة » . ومنذ ذلك الحين و « **شريسن** Schrijnen » يدعو إلى هذا النوع من الدراسة مطلقاً عليه اسم الفولكلور الوظيفية .

**ج - علم الاجتماع الأنثروبولوجي :** وقد رسم عالم الفولكلور الفرنسي **سانتييف** Saintyves حدود هذا العلم . وهو يرى أنه يجب أن يجمع بين كل من الفولكلور والأنثروغرافيا أي يجمع في رأيه بين الثقافة المادية والفكرية ( الروحية ) الخاصة بالطبقات الدنيا في البلاد المتحضرة ( وهو ما يساوي مفهوم فولكلور ) وبالشموب البدائية والأمية ( وهو ما يساوي مفهوم أنثروغرافيا ) .

**د - علم الاجتماع الأثري :** ابتكر **فارانيك** Varagnac مصطلح علم الاجتماع الأثري Palaeosociology ليشمل الدراسات التي تتناول الظروف الاجتماعية للصور الماضية . ويرى فارانيك أن مثل هذه الدراسات يجب أن تتضمن « إعادة رسم صورة حالات اجتماعية شديدة القدم على أساس آثارها الحديثة أو المعاصرة ، لأقامة نوع من علم الاجتماع الأثري بفضل تلك المواد مثل نصوص وآثار كل من العصر الوسيط والعصر القديم وفجر التاريخ . حتى لا نخاطر بالذهاب إلى عصر ما قبل التاريخ » .

### الاتجاهات السوسولوجية في دول الشمال الأوروبي :

**أ - علم الاجتماع السلافي :** Ethnosociology هو دراسة العلاقات الاجتماعية بالرجوع إلى المجتمعات البدائية والشعبية . وكان المصطلح مستخدماً في ألمانيا ( وفي بعض الأحيان - على الأقل - في الولايات المتحدة ) ، ولكنه كان أكثر شيوعاً في البلاد الاسكندنافية ، وخاصة فنلندا . ويرجح البعض أنه قد صيغ داخل مدرسة « **وستمارك** » الفنلندية . وهناك نوع من الصلة بين هذا المفهوم ومفهوم علم الاجتماع الأنثروغرافي السابق الإشارة إليه .

**ب - علم الاجتماع الواقعي :** يفهم الدارسون الاسكندنافيون علم الاجتماع الواقعي Real Sociology على أنه دراسة الخصائص الثقافية للمجتمع ، أي أنه علم اجتماع يمارس كدراسات ثقافية . ومن الطبيعي أنه يمكن وصف علم الأنثولوجيا كله بأنه علم اجتماع واقعي حالاً

( ١٤ ) **فان مود :** Neo Folklorisme, Functional Folklore, Anthro sociologie and Palaeo sociology.

معد هولتريانس ، المرجع السابق .

يهتم بالبعد الاجتماعي ( قارن فيما يلي : الأبعاد الانثولوجية ) ، أو يتخذ منهجاً سوسيوولوجياً ، أو يتناول العلاقات الاجتماعية .

**ج - دراسة الحياة الشعبية :** يعنى هذا الفرع بدراسة الحياة الشعبية والثقافة الشعبية في البلاد المتحضرة ، وهو مصطلح سويدي يرجع إلى عام ١٩٠٩ . وقد عني أريكسون Erixon بتوضيحه وشرح مضمونه . وبهنا هنا الإشارة إلى الطابع السوسيوولوجي الغالب على دراسات هذا الفرع .

**د - الأبعاد الانثولوجية :** وقد عني أريكسون بتحديد هذه الأبعاد الانثولوجية ، وهي الفئات التي يمكن طبقاً لها تصنيف الظواهر . وهناك في رأي أريكسون ثلاثة أبعاد انثولوجية هي : الزمان ، المكان ، والوحدة الاجتماعية<sup>(١٥)</sup> . ويترتب على هذا وجود النظرة التاريخية ، والجغرافية ، والسوسيوولوجية في الانثولوجيا . وفي هذا يقول أريكسون : « وهكذا فإن الثقافة تنطوي على مفارقات كثيرة بسبب تنوعها وظلالها الكثيرة . وتظهر هذه المفارقات في الأبعاد الثلاثة : التاريخي ، والجغرافي ، والاجتماعي ، ومسئول الجوانب الهامة للبحث الثقافي تتبع مثل هذه المفارقات وتفسيرها » . وقد أطلق البعض على هذه الأبعاد أيضاً اسم أبعاد ثقافية<sup>(١٦)</sup> .

هذا وقد أثمرت هذه الاتجاهات والمواقف المختلفة عديداً من الدراسات والبحوث ذات الطبيعة المسحية أو المونوجرافية ، مما لا مجال لعرضه هنا . ويكفي أن نشير إلى نموذج بارز من الدراسات المتصلة بالفولكلور والتي درست من منظور سوسيوولوجي أساساً وأقصد الموضة ، والأفكار المستحدثة ، والاختراعات ... الخ<sup>(١٧)</sup> .

### دراسات مصرية

من الغالاة أن نزع أن لدينا دراسات فولكلورية مصرية اخذت بالنظرة السوسيوولوجية كأداة رئيسية في النظرة إلى موضوعها وتحليله . غير أن هذا الحكم العام لا ينفي أن هناك كثيراً من الملاحظات والنظرات السوسيوولوجية المقيمة في دراسات عديدة من الأساتذة والسرود في حقل الفولكلور المصري . فدراسات سهير القلعاوي ، وعبد الحميد يونس ، ورشدي صالح وغيرهم تنطوي - بشكل متناثر - على ملاحظات تمثل انتباهاً مبكراً لهذا البعد الهام من أبعاد الدراسة الفولكلورية . ولكننا لا يمكن أن نسلم دراسة واحد منهم أو من غيرهم بتبني الاتجاه السوسيوولوجي واتخاذها موقفاً عاماً في دراسة التراث الشعبي المصري . وسيلحظ القارئ من خلال الشواهد الوفيرة التي أقدنا منها في توضيح وجهة نظرنا بشراء تلك الملاحظات المتناثرة ، وقدرتها - لو احسن الجمع بينها - على تعميق وتأكيد النظرة الاجتماعية في فرعنا هذا .

غير أن هناك محاولة مبكرة في هذا الميدان لا يمكن أن نشير إلى الدراسات المصرية دون أن

( ١٥ ) اغفل أريكسون هنا الإشارة إلى بعد رابع هام في دراسة الظاهرة الشعبية ، وهو البعد النفسي ، مما ترتب عليه اغفال الإشارة الواضحة إلى الاتجاه النفسي في الدراسات الفولكلورية والانثولوجية .

( ١٦ ) قارن مواد : Ethnoscology, Real Sociology, Folklife Research and Ethnological Dimensions

في المرجع السابق .

( ١٧ ) قارن هذه المواد في المرجع السابق .

نذكرها بكملة ، رغم عدم اتصالها الكبير بالموضوع كما نعالجه هنا . فقد كتب الدكتور **ثابت الفندي** مقالا بعنوان «الفولكلور وعلم الاجتماع» مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، السنة السادسة والسابعة ١٩٥٢ - ١٩٥٣ في مجلد واحد ، ص ١ - ١٥ . وقد أراد الاستاذ الدكتور الفندي ان يعرض لبعض النماذج الشعبية التي تلقى الضوء على ظروف المجتمع وطبيعة العلاقات والنظم الاجتماعية . ولم يتعرض المقال لمناقشة أية قضايا نظرية ، ولم يدعم شواهده بأية اشارة الى المصادر التي استقى منها هذه الشواهد ، مكتفياً بعرض النماذج فقط .

وقد سبق ان اتفقنا على اننا نسعى في مقالنا هذا الى محاولة الكشف عن الاسهام الذي يمكن ان يقدمه علم الاجتماع لدارسي الفولكلور ، والاتجاه السوسولوجي في ميدان الفولكلور . ولذلك فالتساؤل عن الاسهام الذي يمكن ان تقدمه مواد الفولكلور لرجل الاجتماع خارج عن موضوع بحثنا كما حددناه في مطلع حديثنا ، كما ان عدم الاستشهاد بمجتمعات محددة أو مصادر معينة معروفة يجعل الحوار مع دراسة كهذه أمراً غير مجد فوق أنه مستحيل أصلاً .



### ثالثاً : حملة التراث الشعبي

هناك ملاحظة أولية تستوجب منا وقفة في مطلع الحديث عن حملة التراث الشعبي سواء في مجتمعاتنا أو في بقية المجتمعات الانسانية على اختلافها . فقد ترددت في أكثر من مناسبة دعوى خطيرة سبقت للتعليل عليها أكثر من حجة ، الا وهي ان الطبقة العليا (أو الطبقة المثقفة أو الراقية) أو ما شئت لها من أسماء (١٨) ليست لها علاقة مباشرة بهذا التراث الشعبي كما هو الآن بسبب سيطرة الطابع الفردي عليها ، وارتفاع مستواها الثقافي وارتباطها بالثقافة الرسمية بشكل مؤثر وفعل في حياتها . وحسبنا ان تؤكد بادئ ذي بدء ان هذه الطبقة ليست عديمة الصلة بهذا التراث أبداً . وقد قدم العديدون من علماء الفولكلور اسهامات قيمة في توضيح هذه النقطة ، غير ان أبرزها جميعاً ذلك الذي قدمه عالم الفولكلور (الفولكلور) السويسري **ريشارد فايس Weiss** اذ يقول : « توجد الحياة الشعبية والثقافة الشعبية دائماً حيث يخضع الانسان - كحامل للثقافة - في تفكيره ، أو شعوره أو تصرفاته لسلطة المجتمع والتراث » . ويقسول علوة على هذا « يوجد في داخل كل انسان شد وجذب دائماً بين السلوك الشعبي وغير الشعبي » . ولذلك يتضح عند كل انسان موقفان مختلفان أحدهما فردي ، والاخر شعبي أو جماعي (١٩) .

فجميع افراد الامة ، سواء كانوا عمالاً أو فلاحين أو رعاة ، رجال اعمال أو جنوداً ، محامين أو اساتذة جامعيين يشتركون جميعاً في خاصية كونهم « شعباً » ، على اعتبارهم حملة الاشكال الثقافية التقليدية . وما من جدال في ان كثافة هذا العنصر الشعبي أو شدته تختلف حتماً من فئة الى أخرى ، ولكن لا يوجد انسان بدونها على الاطلاق . الفصيل في الموضوع هو ما يعرفه الشعب - أي مجموع سكان البلد - من خلال المعرفة المتواترة بالطريق التقليدي . فنحن هنا ننظر الى الانسان ككائن ثقافي ، أو ندرسه في سلوكه كحامل للثقافة . ويبدو ذلك واضحاً عندما لا يستطيع ان يحرق نفسه من الثقافة التي ينتمي اليها ، ويسسلك كإنسان فرد عقلاني .

( ١٨ ) قارن مادة : Upper Stratum في الرجوع السابق .

( ١٩ ) R. Weiss, op. Cit, P. 7



ومن الواضح أنه لا يوجد انسان فرد يخضع خضوعاً كاملاً لسلطان العقل ، ويستطيع ان ينظم جميع أفعاله طبقاً للمبادئ المنطقية . وبالمثل لا يوجد - في ميدان الاحساسات والعواطف - انسان يعرف كيف يحافظ على ذاتيته الفردية المتميزة دون أن يتأثر بمعايير السلوك الكثيرة المعقدة التي تنص عليها التقاليد (أو التراث أن شئنا) . ولا يستطيع أكثر الناس أصالة واستقلالاً داخل إحدى الثقافات - حتى ولو تصور في نفسه أنه أبعد من كل تأثير تقليدي - ان يهرب من هذا التأثير أو يتفاداه . والواقع أنه لا يوجد انسان في العالم لا يشاركه في التقاليد أو يعدم بعض اللحظات الاعقلية . ومن الطبيعي - كما أشرنا - أن تختلف شدة التراث من طبقة اجتماعية لأخرى ، ولكن المسألة مسألة شدة فقط . وليست مقصورة تماماً على طبقة معينة (٢٠) .

إذا اتفقنا على هذا الأساس العام فإننا نبدأ بان نركز اهتمامنا على نصيب الطبقة المثقفة من التراث الشعبي ، دون الدخول في حديث عن ارتباطه الداخلي بالجماعة الشعبية (٢١) .

ومع أن عضو تلك الطبقة المثقفة - صاحبة الثقافة الرسمية - في المجتمع يرتبط بعلاقة قوية وثيقة بجماعات أخرى ، بعضها خارج بلاده نفسها ، إلا أنه يرتبط في الوقت نفسه ارتباطاً قوياً بالتراث الاجتماعي لبيئته المحدودة التي يعيش فيها . فالشخص « المثقف » في منطقتك يتكلم ويأكل ، ويتصرف على نحو مختلف عن زميله في أسبوط مثلاً . إذ ان كليهما يخضع خضوعاً قوياً لعادات وتراث بيئته الثقافية التي ولد وتربى فيها .

وتتفاوت علاقة الشخص المثقف بتراث بيئته المحلية الشفاهي ، فقد تكون علاقته بالحكايات أقوى وأدوم من الأمثال مثلاً (٢٢) ولدينا في هذا الصدد معلومات أكثر دقة وتفصيلاً عن الوضع في ثقافات أخرى سيقتنا في مضمار الدراسات العلمية للتراث الشعبي . من هذا مثلاً ما يشير اليه « أدولف باخ Bach » من أن الحكاية الخرافية والأسطورة غالباً ما يضعف اهتمام الشخص المثقف بها بالقياس الى النكتة والنادرة ( والقصة الفكاهية ) ، التي تحتل مكانة أثيرة لديه . كذلك

( ٢٠ ) يسول « باخ Bach » نصاً عن كروجر Krüger من كتابه « سيكولوجيا الحياة الاجتماعية الألمانية لعلم النفس والتفكير في الفترة من ٢٢ الى ٢٦ مايو ١٩٢٤ يؤيد به هذا المعنى ، يقول : « لا يوجد في حقيقة الأمر حدث نفسي واحد لا يتأثر بالكيان الاجتماعي الذي ينتمي اليه الفرد في الحاضر أو كان ينتمي اليه يوماً ما في الماضي . فاشد خبراتنا معاً تعتمد في جوهرها على الجماعة ، ومن أبرز تلك العناصر الاجتماعية المؤثرة الجماعة الشعبية أو اللاشعورية الشعبية في نفس الوقت » . قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٥ .

( ٢١ ) قارن حديث باخ ، المرجع السابق عن هذا الارتباط ، ص ٧٩ وما بعدها .

( ٢٢ ) لعله من الإسهامات التي تتوصل هذه الدراسة الى تقديرها وإبراز أهميتها احتياجنا الشديد الى دراسات متخصصة في نواح بعينها من موضوعات التراث الشعبي . فليس يكفي الاستسلام « لعنمى الجمع » بلاهذ أو موجه ، وإنما يجب أن تتخذ عمليات التجميع - كما أشرنا الى ذلك في أكثر من سياق في دراسات سابقة - لنفسها هدفاً محدداً تسعى الى تحقيقه . فنحن إذ نجمع الأقاويل الشعبية ، أو الأمثال ، أو الحكايات ، يجب ألا تقتصر على مجرد تسجيلها وتدوين بيانات عن الراوي وحسب . ولكننا يجب أن نتجاوز ذلك الى تعقب هذا الأثر الشعبي في حياته الاجتماعية بالقائه والفسوه على « البعد الاجتماعي » لرواياته ومستمعيه على السواء ( بالنسبة للأثر الأدبي ) ، أو مستخدميه ، ومقتبليه ، وصانعيه .. الخ ) ( بالنسبة للأثر المادي مثلاً ) . ولسنناقض هنا أدب الطوائف أو المهن المختلفة - على أهميته التي لا خلاف عليها - ولكننا نعني نصيب كل فئة اجتماعية ( بورجوازية ريفية ، بورجوازية حضرية ، فلاحين ، عمال صناعيين ... الخ ) من نفس العصر الشعبي .

يشير **بالخ** الى ارتباط الشخص المثقف بالأغاني الشعبية التي يرددتها في المناسبات المختلفة .  
وان كان ينجب عليها الطابع الطفولي أو الفكاهي المرح (٢٣) .

اما العادات الشعبية فالتزام الفئات المثقفة بها في أكثر من مناسبة واضح لكل ذي عينين  
ولعلنا نكتفي هنا بالإشارة الى طائفة يسيرة منها : في العيدين ، ورمضان ، والحج ، ومناسبات  
الميلاد والزوج والوفاة ... الخ (٢٤) .

كذلك الحال بالنسبة للمعتقدات الشعبية ، فبناء الطبقات العليا المثقفة يشاركون بقية أبناء  
بيئتهم المحلية في معتقداتهم الشعبية ، ولا تخفى على الكثيرين منا حكايات عنهم في هذا الصدد :  
عن الزار ، وزيارة الأولياء ، وعن المشعوذين والمشتغلين بالسحر ، ( بل والطب الشعبي أيضاً ! )  
والعرافين ، والمشتغلين بتحضير الأرواح وما الى ذلك من فنون الدجل والشعوذة (٢٥) . ويمكن أن  
نظيل القائمة أكثر من هذا اذا ضربنا بعض الأمثلة المحددة : كوضع مصاحف او عملات معدنية في  
اساس المباني الجديدة ، وخاصة المساكن ، وحمل الأحجية ، وان كان هؤلاء يحرصون على  
اخفائها ، على خلاف أبناء الطبقات السدنية ، والاستخدام السحري للقرآن ... الخ . واعتقد  
أنه لا حاجة بنا الى استعراض أنواع الفؤول والندرات التي يتطير بها أبناء تلك الفئات في المناسبات  
المختلفة . فالحكايات عنها معروفة لكل منا ، وحسبنا هنا فقط تأكيدات الحقيقة المنهجية  
الأساسية التي نحن بصدد التعرض لها .

ولكننا نعود فنؤكد مع ذلك أننا لا نسعى الى تعسف الحقائق أو الى تحميل الوقائع فوق ما  
تحتمل . نريد أن نقول بوضوح أننا نثبت بذلك أن أبناء تلك الطبقات الراقية الذين يخضعون  
للثقافة الرسمية بدرجة أكبر في تسيير أمور حياتهم ليسوا **مقطوعي الصلة بالتراث الشعبي لبساتهم**  
**المحلية** . ولكن ليس معنى هذا أن هذه الثقافة الشعبية لا زالت مسيطرة على حياتهم وأساليب  
معاشهم . خاصة في مختلف أمور الثقافة المادية : فقد اختلف أسلوب عملهم ووسائلهم في كسب  
معاشهم عن الوسائل التقليدية مما حمل معه بالضرورة تغييراً في أدوات عملهم ، وفي العادات  
المرتبطة بالعمل ، وفي علاقات العمل ، والجوار ، والعلاقات مع الأقارب ، وفي الزى ، وفي المسكن ،  
وفي الأثاث المنزلي ، وفي أدوات الرفاهية ومتن الحياة ( وسائل التبريد ، والتدفئة ، والتسليّة ،  
تلفزيون ، راديو ، أسطوانات .. السخ ) ، وفي بعض العادات والمعتقدات .. الخ .

( ٢٣ ) المرجع السابق ، ص ٤١٥ .

( ٢٤ ) اشارت علياء شكرى في دراستها عن عادات الموت في مصر والتي اعتمدت فيها على بيانات عديد من الاخباريين  
ينتمي الكثيرون منهم الى فئات مثقفة تأخذ بالثقافة الرسمية في العديد من جوانب حياتها ، اشارت الى انتشار تلك  
العادات ( من تجهيز الميت ، ودفنه ، والحداد عليه .. الخ ) بين الفئات المثقفة العليا في المجتمع . قارن :

Aliaa Shoukry, Wandlung und Konservierung des Totenbrauches in Agypten von der Mam-  
lukenzeit bis zur Gegenwart, Bonn, 1968

علياء شكرى : « الثبات والتغير في عادات الموت في مصر منذ العصر المملوكي حتى العصر الحاضر » .

( ٢٥ ) اشار كاتب هذه السطور في دراسته المنشورة عن السحر المصري الاسلامي الحديث الى مشاركة الكثيرين من  
أبناء هذه الفئات في التردد على المشتغلين بالسحر لأغراض متباينة . قارن :

Moh. El-Gawhary, Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buri Zugeschriebenen  
Werken, Bonn, 1968.

**الفلاحون :** تتميز الطبقات الدنيا ( أو الرأى الام ) (٢٦) ، وخاصة في مجتمعاتنا التي لازالت تقليدية في معظم جوانب حياتها بسخامة حظها - وخاصة الطبقات الريفية منها - من التبرعات الاجتماعية لبنياتها الشعبية . وتتضح لنا شواهد كثيرة على ذلك منها : المسكن التقليدى ، وتخطيط القرية ، وأساليب العمل التقليدية ، والسزى الشعبي المتوارث ، والمعارف التقليدية عن الطقس ومبادئ التنبؤ به والتعرف عليه ، والمعاداة الاجتماعية الشائعة ، والمعتقدات الشعبية القديمة، والتراث الادبي الشعبي سواء فى الأغاني أو الحكايات ، أو الألغاز والأحاجى . . السخ . فهذه كلها مجالات تتفوق فيها الطبقات الريفية على ما عداها من سائر فئات المجتمع ، وتتميز فوق كثرة استهلاكها منها بأبداعيتها وفدرتها الخلاقة فى تلك الأنواع .

ولو اجلنا النظر فى التراث الشعبي الفلاحي لوجدناه أشد ما يكون ثراء وتنوعاً وفى نفس الوقت دلالة على أسلوب حياة هذا القطاع الضخم من أبناء الشعب ، ذلك هو الأدب الشعبي من ناحية ، والثقافات المادية ( مسن أدوات عمل ، وأدوات منزلية ، وأزياء . . السخ ) مسن ناحية أخرى . فإذا خصصنا الحديث عن الأدب الشعبي الفلاحي وجدنا أن الأغاني المصاحبة للعمل ، والتشكيكية من العمل ، والمتفنية بالعمل ، أو قل أدب العمل هو بمثابة محور الأدب الشعبي الفلاحي وعموده الفقرى . وفى هذا يقول **رشدى صالح** فى مؤلفه العظيم « الأدب الشعبي » : « أول ما يطلعوننا من صفات العمل السائد لدى جمهور الفلاحين أنه يؤدى بأدوات عمل بدائية لا يسد للعامل بها من أن يذل مجهوداً بدنياً متصلًا ومن أن يكرر الوحدة الحركية طوال وقت عمله ، يمد الدراع ويثنيها ، يمسك اليد ويقبضها ، يرفع القدم وينزلها ، ويشد عضلاته ويرخيها فكانما جسمه آلة تدور فى حلقة مفرغة من الحركات المتكررة . ومثل هذا العمل يلزمه ارسال الأصوات التي هي فى الأصل رد فعل غير ارادى من العامل والتي أصبحت تنظم توقيع الحركة البدنية . فهذه الأصوات - ثم من بعد الانقسام - ذات فائدتين ضروريتين : الأولى التسرية عن العامل والثانية تنظيم حركته البدنية وحفزه للبدل . والملاحظ أنه ما من عمل يدوى الا والفناء جزء منه ، وكلما استلزم العمل جهداً أعظم كلما تأصل الفناء فيه » (٢٧) .

وعلاوة على هذا نلاحظ فى ادب الممثل الفلاحي انعكاسات أسلوب حياة الفلاح ، ففيها وصف لأدوات العمل ، وحديث عن السدواب ، وأغنيات عديدة عن أحلام الراحة « والجلوس فى الظل ، وروعة الليل بغير كدح » . . الخ (٢٨) .

وهناك بُعد آخر تتضمنه أغاني العمل ، وعلاوة على الشكاية أو السلوى أو التسلي ، هو الارشادات العملية . فنجد الفلاح الذى يعمل على الشادوف يدخل ضمن غنائه - الذى يتحدث عن الحب والغربة ويصف الآلة ويندب حظه - ارشادات عملية : « فاذا علا الماء فى المسقاة طلب الى زميله « الحوالة » أن يصرفها ويثقى على ميزانها ، وأذا قل من المنبع طلب اليه أن يحبسها عن مسالكها . . ونحن أن هذه الارشادات لا تنبئ عن الاغنية بل هي من صلبها . . » (٢٩) . ولن يسمح المقام

( ٢٦ ) انظر مادة « الرأى الام » Mutterschicht عندهولتكرانس ، المرجع السابق .

( ٢٧ ) أحمد رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٢١٤ - ٢١٥ ( صدرت لهذا الكتاب طبعة ثالثة موسعة عن نفس الدار عام ١٩٧١ ، ولكن جميع الارشادات هنا الى الطبعة الثانية ) .

( ٢٨ ) أحمد رشدى صالح ، فنون الأدب الشعبي ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، دار الفكر ١٩٥٦ ، الجزء الأول ، ص ٦٤ .

( ٢٩ ) رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢١٥ وما بعدها .

بالاستطراد في الحديث عن أدب العمل عند الفلاحين ، ولكن يكفي أن نقرر أنه أدب فلاحين .  
أولاً وأخيراً ، فالعامل الصناعي الحديث الذي لا يعتمد اعتماداً أساسياً على المجهود البدني ،  
ليس له نصيب من هذا النوع من الأدب .

فإذا تركنا ميدان الأدب الشعبي ، وانتقلنا إلى ميدان المعتقدات والمعارف الشعبية وجدنا  
ظاهرة ريفية مميزة لحياة الفلاحين هي التقويم الزراعي . فاللاحظ اليوم أن الفلاحين ينفردون  
بتقويم قبلي يرجع إلى أصل فرعوني ، هو التقويم الشمسي . وهو ينظم لهم عملهم الزراعي  
ويحدد المواسم الزراعية وينظم الأعياد الزراعية . أما المواسم الدينية التي جاءت مع الإسلام ، فكان  
لا بد من ترتيبها طبقاً للتقويم القمري ( كالعديد من ، ورمضان ، ومولد النبي ، ونصف شعبان ،  
والإسراء .. الخ ) . هذا بينما تسيطر بقية قطاعات المجتمع على الالتزام بالتقويم  
الجريجورياني ، الذي تنظم وفقاً له كل العمليات الحكومية والرسمية وشئون الحياة العامة .  
الخ (٣٠) .

كذلك نجد في ميدان العادات الشعبية كثيراً ما يقتصر على الطبقات الريفية . ولندكر كمثال  
على ذلك الاحتفال بليلة النقطة . فهذا الاحتفال يكاد يقتصر اليوم على المناطق الريفية . وهو يتم  
عادة يوم الحادي عشر من شهر يؤونة ( طبقاً للتقويم القبطي المشار إليه ) . ويقول عنها أحمد  
أمين في قاموسه « .. وهم يستبشرون بها وينسبون إليها تنقية الهواء . ومنع الأمراض .  
وخصوصاً الطاعون . وقد اعتادوا أن يرضعوا في تلك الليلة قطعة من الطين المجفف بقيسوس به  
الفيضان ، فإن ابتلت بالماء دل ذلك على أن الخير سيكون عظيماً ، وهم يعتقدون أنه في هذه  
الليلة وضعت عجيبة اختمرت لاعتدال الجو » (٣١) . وهناك عادات أخرى كثيرة لا يعرفها سوى  
الفلاحين ، نذكر منها مثلاً عادة « كشف الوش » (٣٢) ، التي تمثل أحد عناصر الاحتفال بالزفاف .

( ٣٠ ) أحمد أمين ، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة  
والنشر ، ١٩٥٣ ، ص ٢٥٣ ، وكذلك رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٨٧ - ٨٨ .

( ٣١ ) فارن أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٣٩٩ ، ورشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٨٦ .

( ٣٢ ) بعد أن ينتهي حفل الزفاف ، ويتصرف المدعوون ، وتدخل العروس إلى غرفتها ، تضع خضاراً على وجهها  
وتجلس في انتظار عريسها . ولا تسمح له العروس برفع هذا الخضار ( أي « كشف وشها » ) ( حسب التعبير المصري الفلاحي )  
إلا بعد أن يدفع لها هدية نقدية . وقد تحدث مساومة على هذه الهدية ، وكلما نالت منه مبلغاً أكبر من المال كلما أدخل  
ذلك السرور على قلب أهلها .

وقد ورد عن هذه العادة السؤال رقم ( ٤٠١ ) من الجزء الذي أصدرناه - مع زملاء لنا - من دليل العمل الميداني  
لجامعي التراث الشعبي . ( ويتناول موضوع دورة الحياة ) ، ونص السؤال كما يلي :

« ٤٠١ - هل تضع العروس خضاراً على وجهها عندما تجلس في حجرتها في انتظار دخول العريس عليها ؟

هل يجب على العريس أن يدفع هدية معينة قبل أن تسمح له برفع الخضار ؟

هل يجب أن يدفع هدية قبل أن ترد تحيته وتخطب معه ؟

هل يدفع هدية قبل أن تسمح له بخلع ملابسها الداخلية ؟

هل تتم مساومة لرفع قيمة الهدية ؟

ما مقدارها عادة ؟ » .

انظر : د . محمد الجوهري وعبد الحميد حواس و د . عليا شكري : الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ،  
القسم الأول من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠ .  
كذلك مقارنة بين عادة خطف العروس الموجودة عند الذين يمارسون الزواج البدوي ، وعادة « كشف الوش » ذات الطابع  
الفاحي عند : رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٧٨ .

على أن أهمية الطبقات الريفية لا تتمثل فقط في كونها مستهلكاً أو مبدعاً رئيسياً لشيء من أنواع الثقافة الشعبية ، وإنما في كونها تمثل في الوقت نفسه منطقة التجاء (٣٢) ترتسب وتتجمع فيها عناصر التراث الشعبي التي لفظها أهل المدينة وتخلوها عنها . وهي تلعب هذا الدور بشكل أوضح وأخطر في كثير من البلاد الأوروبية التي قطعت منذ تاريخ أبعد شوطاً أكبر منا في التحضر ، ونمت فيها أساليب الحياة الحضرية إلى الحد الذي قضت أو كادت تقضي فيه على المكانة المتميزة للثقافة التقليدية . وباتت الثقافة الرسمية والتنظيمات الحديثة تحكم كل مناحي الحياة ، بحيث لم يعد أمام البقية الباقية من التراث سوى أن تتشبث بالبريف وأهل الريف (٣٤) .

### بعد الريف والحضر :

يتفاوت حظ ساكن المدينة وسكان الريف من التراث الشعبي تفاوتاً كبيراً . فعلى حين لا يزال القروي يحتفظ كما أشرنا من قبل بقدر كبير من مختلف عناصر التراث الشعبي نجد أن سكان المدن قد تخلوا عن الجانب الأكبر من تراثهم ، ولكنهم لم يتخلوا عنه جميعه ولا يمكن أن يتخلوا عنه أبداً ، وأن ابتكروا له أشكالاً وتنوعات جديدة .

ولكن هناك علاوة على الاختلاف في الكم ، اختلافات كيفية خطيرة أيضاً . ونبدأ باستعراض بعض النماذج على ذلك من ميدان الأدب الشعبي الذي تتوفر لدينا عنه أخصب الدراسات نسبياً بالقياس إلى بقية ميادين التراث الشعبي . فيميز رشدي صالح بين « أدب شعبي تقليدي » ، أداته العامة أدب الفلاحين ، وأدب شعبي حديث أداته العامة أو الفصحى وهو أدب جمهور المدينة والطبقة الوسطى (٣٥) . ويستطرد بعد ذلك في بيان السمات المميزة لكل نوع من نوعي الأدب الشعبي ، من حيث مضامينه ، ومصادره ، وموتيفاته الأساسية ، وطابعه العام . . الخ . فيشير إلى أن أدب الفكرة الوطنية « ذا الطابع الحضري » قد استلهم بعض أفكاره من أوروبا ( كاستلهم أدباء الثورة العربية بعض مبادئ الثورة الفرنسية ) وإلى قربته بشكل أوثق من الفصحى اليسيرة منه إلى اللهجات التقليدية والمحلية . كما يشير إلى أن التضمينات الأسطورية أقل في أدب الفكرة الوطنية منها في الأدب الشعبي . . . . وهذا كله منطقي مع مجتمع المدينة المتأثر بالحضارة الغربية وتطابق العلم والذي تجرى على مسرحه حوادث التاريخ سريعة . وفي هذا يختلف عن مجتمع القرية الذي لا يزال العمل فيه جارياً بأدوات الفراعة ولا يزال العلم الحديث لم يطرأ أرضه طرقاً قوياً (٣٦) .

أما إذا انتقلنا إلى مجال العادات والتقاليد الشعبية فنجد تلك الاختلافات أشد وضوحاً من ميدان الأدب الشعبي . وقد قدمت علينا شكري في دراستها « عن التغير والثبات في عادات المدن في مصر منذ العصر المملوكي حتى العصر الحاضر » ، شواهد حية على هذا التغير الذي جعل عادات الموت والحداد تتخذ اليوم في المدن المصرية شكلاً يختلف عن ذلك الذي تظهر به في الريف . فقد

( ٣٣ ) قارن مادة « منطقة التجاء » Refuge Area عند هولترايس ، المرجع المذكور .

( ٣٤ ) أدولف باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٦ - ٤١٧ .

( ٣٥ ) رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٨ .

( ٣٦ ) المرجع السابق ، ص ١٩ ، ولفس المؤلف ، فنون الأدب الشعبي ، الجزء الثاني ، ص ٢٥ .

أثرت طبيعة الحياة الحضرية (في المدن) على ظهور الفئات المحترفة التي تضطلع بأعداد الجثة ، وحملها إلى القبر ، ودفنها ... الخ . هذافي الوقت الذي لم تنقطع فيه فئات محترفة في القرى لأداء هذه الأعمال . كذلك أثرت طبيعة المدينة - وخاصة فيما يتعلق بنظام المرور وما إليه - على شكل الجنائز ، وحجمها ، ومسارها . الخ . وامتدت هذه التأثيرات إلى عادات ومراسيم الحداد والمشاركة وكل ما يتصل بذلك من عادات وتقاليد (٢٧) .

وتطول القائمة لو أننا تطرقنا إلى استعراض كل الاختلافات بين الريف والمدينة في ألعاب الأطفال ، وأغانيمهم ، وفي الزى الذي أصبح في المدينة مرتبطاً بطابع عالمي واضح ، وطابع خاص بالبروليتاريا الحضرية ، بينما لا يزال في الريف على حاله التقليدي . هذا بينما استحدثت الحياة في المدينة صوراً وأشكالاً جديدة للعادات والمرح والاعتقاد ... الخ . ففي المدينة تنتشر المقاهي بصورة أوسع ، وتمارس عديداً متنوعاً من الأغراض ، من تسليية إلى تجارة إلى صناعة إلى خدمات ... الخ . كذلك استحدثت المدن أعياداً جديدة ( كعيد الام ، وعيد الطفولة .. الخ . ) وأخذت المدن تتجه إلى إقامة الأفراح - وبدرجة أقل المآتم - في نواد أو صالات .. الخ .

وقد سجلت الدراسات الفولكلورية في الخارج ظواهر فريدة في هذا المجال ، إذ ثبت بقاء بعض العادات في المدينة بين الطبقات العمالية على حين أنها كانت قد اختفت في أصولها الريفية منذ أمد بعيد ، ويمثل هذا القول استثناء طريفاً من القاعدة العامة التي تكلمنا عنها في سياق سابق ، ألا وهي تحول المناطق الريفية إلى « مستودعات » أو « مناطق ترسب » لمختلف عناصر التراث الشعبي التي تكون قد اختفت من المدينة وبطل استعمالها .

ويسوق باخ Bach على ذلك مثلاً واضحاً في كتابه « الفولكلور الألماني » إذ يقول : « يحدث في بعض الأحيان أن تكون إحدى العادات الشعبية القديمة قد اختفت بين الطبقات الريفية منذ وقت بعيد ، بينما لا زالت معروفة - بشكل جزئي - بين الطبقات العمالية في المدينة . من هذا مثلاً عادة تقديم « تقوط » نقدي أو هدايا بمناسبة الزواج في بعض أقاليم ألمانيا . وهناك شيء قريب من هذا في بعض أشكال التحية والعبارات التي يتبادلها الناس عند اللقاء » (٢٨) .

ونود الإشارة هنا إلى أن هذه المشكلة ، أعنى العلاقة وتطورها بين الإنسان القروي والإنسان الحضري وإن ذلك كله على استهلاك عناصر التراث الشعبي وإبداعه والإبتكار فيه يمكن أن تردّد وضوحاً إذا ما أخذنا البعد التاريخي في اعتيبارنا . فهنا يمكن أن تلقى لنا الأرقام والأوضاع في المراحل التاريخية المختلفة - وخاصة التاريخ الحديث للتحضر في القرنين التاسع عشر والعشرين - الضوء الكافي على حجم النمو الحضري وتطور قدراته وأثره على الريف وعلاقته به .



### « الخرافات العلمية » تطور خاص في المعتقد الشعبي في المدينة :

شهدت المدن الأوروبية في القرون القليلة الأخيرة تطوراً خاصاً فريداً ألا وهو ظهور قطاع عريض من ذوى الثقافة المتوسطة ، أو أن شئت أنصاف المثقفين ، الذين أخذوا من الثقافة حظاً

( ٢٧ ) قانن علياه شكوى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ورشدي صالح ، فنون الأدب ، الجزء الأول ، ص ٩٠ .

( ٢٨ ) باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٧ .

وأفراً في بعض الجوانب (مثل الحرف والمهن التي يعارسونها) بينما ضعف نصيبهم من التقاليد الروحية والانسانية حيث لم تستبدل ثقافتهم الدينية التقليدية التي تخلوا عنها، بمثل وقيم عليا جديدة. ومن ثم أصبحت عقولهم نهياً للخرافات والأوهام ذات الطابع العلمي في ظاهرها. والتي ليست مع ذلك من العلم في شيء. فمأهلي حكاية هذه «الخرافات العلمية» أو «الخرافات المثقفة»؟.

حينما انهارت الأساطير الكلاسيكية وتحطمت المعتقدات الدينية التقليدية، نجد ان عناصرها البدائية وقد تخلصت من هذا الغطاء الديني المتهالك تبرز الى الوجود وتحل مكانة اثرية في نفوس الناس. فقد حدث بعد ان انهارت الروح الدينية الساذجة التي كانت متوارثة عن العصور الوسطى، ان ظهرت في اعقاب الثورة الاصلاحية في القرن السادس عشر معتقدات خرافية واسعة الانتشار عن السحر والسحرة والشياطين والعفاريت .. الخ. (وان كانت اصولها ترجع بطبيعة الحال الى فترات أبعد تاريخياً). ولكنها مرت بفترة ازدهار هائل في تلك الفترة كنتيجة للانهايار الديني عند الأغلبية. ومع ان الأفكار الاصلاحية الدينية الصاعدة قد حلت كثيراً من المشكلات الدينية التقليدية وخلصت أتباعها من رقب الأفكار الفاسدة، إلا ان الكثيرين منهم وجدوا ملاذاً في المعتقدات الخرافية العلمية «أو» الخرافات المثقفة «التي اشرنا اليها». وبرزت تلك الظاهرة باوضح صورها في القرن التاسع عشر. وتحطمت في ظواهر عديدة من بينها: الاعتقاد في الأرواح، وتوسيط تلك الأرواح في علاج الناس، وانجاز الأغراض المعينة، وتجسيد الروح.. الى غير ذلك من معتقدات تحاول جميعها ان تعطي نفسها مسحة علمية، وتدلل على صحة معتقداتها ببراهين تدعى لنفسها العلمية.

ولعلنا لا نغالي اذا قلنا ان تطورا مشابهاً -سواء كان راجعاً الى ظروف ودوافع متباينة - قد حدث في مجتمعنا المصري ابان العقدین الثلاث الأخرى. ولنسترجع الآن معاً موجات استحضار الأرواح، أو الزار، أو استخدام الوساخ، أو جمعيات الأرواح المختلفة، أو قراءة الكف والفنجان واستطلاع الكونشينة، ومعرفة الطابع، والتنويم المغناطيسي .. وغير ذلك من ظواهر غدت بعضها وسائل الاعلام من ناحية، وغدت البعض من ناحية أخرى جمعيات متخصصة مثل جمعيات الأرواح .. وسعت هذه جميعاً الى اتخاذ المسحة العلمية التي حاولتها نظائرها الأوروبية وكانت المهمة أسهل عليها هذه المرة من سابقتها الأوروبية. اذا ما أسهل ما نقول اليوم ان جمعيات وهيئات واسانسة جامعيين بريطانيين أو فرنسيين أو غيرهم قد نجحوا في تصوير الأرواح وتسجيل احاديثها على شرائط تسجيل وثابت كل ذلك بأساليب علمية فاسدة. وعلاوة على الجمعيات الفت الكتب المتفاوتة الأحجام، وافتتحت «العيادات». ومن العالين فيها من استعار لنفسه لقب «دكتور» (كذا؟). ومع استمرار هذا التيار واتصاله، الا انه كان يمر في بعض الأحيان بنوع من الموجات أو حالات الانتشار الواسع كما حدث في أحد الأعوام في اواخر الخمسينات عندما كانت تطلع اخبار تحضير الأرواح في كل صحيفة، ولا تدخل على جماعة جالسة من الشباب أو الكبار الا وامامهم «سلة» لتحضير الأرواح، لسؤالها عن الغائب، والمجهول وأخبار الحبيب .. الخ.

ونؤكد هنا ان هذه الموجات كانت جميعاً ولازال محصورة في نطاق الطبقة نصف المثقفة أو نصف المتعلمة التي استفادت كما قلنا من المعرفة الرسمية المنظمة في عملها وحياتها ولكنها تعاني من

خواء روحي وإنساني دفعها الى احضار تلك الخرافات وغدتها بعض الصحف ودور النشر بالمادة اللازمة والدفعة المحركة . اما جماهير الشعب العريضة من ناحية وخاصة المثقفين من ناحية أخرى فظلت الى حد كبير بمنجاة من هذا التطور المؤسف .

### **بُعد الغنى والفقر :**

على أن هذه الفروق في نصيب الفئات المختلفة من التراث الشعبي لا تنسحب فقط على الطبقات الاجتماعية بمعناها الواسع ، ولكنها تصدق أيضاً على بُعد الغنى والفقر . والفروق التي تسترعي الانتباه هنا يمكن رؤيتها من أكثر من زاوية . أولاً في ثراء العناصر الشعبية أو فقرها عند هؤلاء وأولئك . وثانياً في درجة التمسك بالعناصر الشعبية المختلفة عند هؤلاء وأولئك . أعني بالنسبة للزاوية الأولى وجود التشرات في حالة الثبات ، أو منظوراً إليه نظرة استاتيكية ، وبالنسبة للزاوية الثانية عملية التغير التي تطرأ على التراث ، أو منظوراً إليه نظرة ديناميكية تطورية .

فمن البديهي - وان لم تحظ هذه الحقيقة للأسف بالقدر الواجب من الاهتمام في التسجيل والتفسير - أن تجد مساكن الأغنياء ، وأثاث بيوتهم وأزياءهم وما تحويه جميعاً من زخارف وموتيفات شعبية أكثر جمالاً وإبهة من مساكن الفقراء وأثاثهم وأزيائهم . ويحدثنا أحمد أمين عن بيوت الأغنياء في الحضر : « كان للأغنياء عداة منزل فسيح يُبنى أساسه بالحجر والجير من الجبال المجاورة ثم من الأجر المطبوخ بالنار . وكانت هذه المنازل لا تعتمد على الدور الأول إلا بالدور الثاني ... وكان الناس يتفننون في تزيين البيوت لأذواقهم الخاصة ، وفي زخرفتها زخرفة توفر الهناء ... وعلى البيت باب يُفتح غالباً الى الداخل ، وأحياناً اذا كان الباب كبيراً عُمل في وسطه باب صغير للدخول والخروج العاديين ، ولا يفتح الباب الكبير الا عند الضرورة . وعادة كانوا يبنون جداراً امام الباب حتى اذا فتشع الباب لم ير المار ما في داخل البيت ... وواجهة المنزل عليها شبابيك ركبت فيها قضب حديدية خوفاً من اللصوص ، وهذه القضب متشابكة ضيقة المنافذ لا تمنع الضوء والهواء من الدخول ، وتمنع الجار من رؤية ما يجري في البيت . واذا انشئ دور ثان فوق الطبقة الاولى ، اخرجت منه خارجه حُمِلت على كتل خشبية عُمل حسابها في السقف ، قد تكون متراً وقد تكون متسراً ونصف المتر . وفي العادة يُجعل فيها مشربية . وهم يصنعون المشربيات من خروط دقيق من الخشب ، وربما صنعوها صنفاً فنياً رائعاً . وسطوح المنازل مسطحة . . وليست جمالية كسطوح الفرنج ، لقلة الأمطار في مصر وتتخذ مناشر للفسيل ، وتسور عادة بسور نحو القائمة . وقد يستخدم لجلوس الرجل وزوجته واولاده في الليل صيفاً . وفي داخل الدار صحن يمد البيت بالضوء والهواء ، وحوله غرف يُتخذ بعضها للخدم وبعضها للحيوانات كالدجاج والحمر ومنظرة للرجال ، ولكن الدور العلوى للنساء خاصة ويسمى الحريم ، فزوار الرجال في المنظره من تحت وزوار النساء في بهو كبير من فوق . واذا كانت الهيئة الاجتماعية تفضل الرجال على النساء كان نظام البيت مبنياً على تحقيق هذا الغرض . . وهناك اغنياء بالفوا في تجميل منازلهم وأنفقوا عليها الآلاف » (٢٩) . هذه هي بيوت الطبقات الارستقراطية والوسطى في المدينة ، فأين منها بيوت الطبقات الدنيا في الحضر ، وأين منها بيوت



السواد الأعظم من سكان الريف . نحن نعرف من معظم بيوت الريف أنها مبنية من الطوب اللبن أو الطين ، وهي تتكون عادة من قاعة ( حجرة ) واحدة لنوم ومكان للبهائم وفناء صغير . وكل أن يكون فيها شبابيك ، وإذا كانت فلا تفتح ، وفي قليل منها أبراج الحمام . هذا خلاف آلاف البيوت التي تتكون من مكان واحد فقط ( دون حجرات أو أفنية أو حظائر ) ، في ركن منه ينام كل أفراد الأسرة على الأرض ، وفي ركن آخر ترتيبت البهائم ، وعلى جبل ممدود عبر هذا المكان تعلق كل ثروة الأسرة من الملابس ( ١ ) .

هذه فروق صارخة في جانب واحد فقط من جوانب التراث الشعبي ، ويمكن أن تطول القائمة لو نظرنا إلى سائر العناصر ، كالآزياء أو الطعام مثلاً ( ٢ ) .

أما عن الزاوية الأخرى الخاصة بالفروق في ديناميات التغير بين الفقراء والأغنياء فهي أعمق دلالة ، وأخطر وزناً ، وأكثر طرافة . وقد انتهت دراسة « علياء شكرى » عن « الثبات والتغير في عادات الموت في مصر » إلى بعض النتائج الهامة في هذا الصدد ( ٣ ) . فأوضحت سرعة تخطي القطاعات الفنية عن كثير من الوسائل التقليدية في الإعلان عن وقوع حالة وفاة ، وعن بعض أساليب التعبير عن المشاركة ، ونظام الجنازة ... الخ . فقد دخلت الأساليب العصرية كالإعلانات الصحفية ( الوفيات ) والبرقيات والرسائل التلفونية ... الخ ، كوسائل سريعة للإعلام عن الوفاة بين القادرين ، كذلك اتخذت الجنازة شكلاً جديداً ، واعتمدت على السيارة في نقل الجثة إلى القبر ، وتفرغ بالتالي الاحتفال المهيّب حول القبر تفرغاً أساسياً . هذا علاوة على التفريغ التي طرأت على مشاركة النساء في المراحل المختلفة ، وحفل الماتم ، ونظام زيارة المتوفى ، وقيود الحداد ... الخ .

ولدينا حول هذه النقطة دراسات وفيرة أجريت في مجتمعات أخرى . نذكر منها إحدى الدراسات الهامة التي أجريت على قرية من قرى إقليم « هسن » في ألمانيا . فقد أثبتت بكل وضوح أن العائلات الفنية ظلت متمسكة بالزى الشعبي مدة أطول من عائلات العمال في نفس القرية . إذ أن الزى الشعبي في تلك القرى - كما هو في كثير من الأحوال - أكثر تكلفة وأشد تعقيداً من الزى الحديث البسيط العادي . كما يرجع جزء آخر من تفسير تلك الظاهرة إلى أن ارتباط الفلاحين بالقرية ظل أقوى وأوضح من ارتباط العمال والعمالات الذين يعملون في مصانع خارج القرية ، ومن ثم يقبلون هناك على شراء الأزياء الجاهزة من المحلات الكبرى .

والدليل على وجود هذه الظاهرة - ولكن في اتجاه معاكس - ما أشارت إليه إحدى الدراسات في إقليم اللورين على الحدود بين ألمانيا وفرنسا وبالذات في منطقة غابات فقيرة من أن الفئات الفقيرة غير المشتغلة بالزراعة ظلت حتى أواخر القرن التاسع عشر متمسكة بارتداء الأشكال القديمة التقليدية من الأزياء الشعبية . هذا في الوقت الذي كانت طبقة الفلاحين فيه أسرع من غيرها في التخلي عن زياها الشعبي التقليدي وأحرص على ارتداء « الموضات » الحديثة من الأزياء العصرية البسيطة ( ٤ ) .

( ٤ ) . المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .

( ٤١ ) قارن علياء شكرى ، المرجع المذكور ، أكثر من موضع ، خاصة ص ٢٠٩ .

( ٤٢ ) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٢٠ . وقد أورد في ذلك الموضع عدداً من الدراسات والبحوث التي تجتهد بشواهد أخرى في نفس الاتجاه ، خاصة دراسات كل من : Hävernick and O. Lehmann .

ولا تعنى هذه الإشارة فساداً للمبدأ الذى نشير اليه أو طعناً فى صحته ، بل هي تؤكد على العكس من ذلك أن هناك تفاوتاً لا شك فى وجوده فى درجة التمسك بعناصر التراث الشعبي بين الفقراء والأغنياء . غير أن هذا التفاوت لا يسير دائماً فى خط واحد ، فاحياناً يكون الفقراء أسرع تخلياً عن بعض عناصر التراث ، وأخرى يكونون أكثر تمسكاً وأشد اصراراً على عناصر أخرى أو حتى على نفس العنصر - وهو هنا الزى - الذى تخلى عنه نظراؤهم فى منطقة أخرى . وتلك هي النقطة الطريفة المحتاجة دائماً الى مشاركة رجل الاجتماع لدارس التراث الشعبي ، وإلى تفسير سوسولوجي يناسب كل حالة ، ولا يحتاج أبداً الى التعسف أو التوهيل أو التحيز . فالعبرة هنا ليست بمذهب معين فى التفسير ولكن فى حتمية دخول رجل الاجتماع الى الحلبة للمساعدة على فهم تلك الظواهر التي تبدو متضاربة متنافرة ، وما هي فى الحقيقة سوى صدئ وانعكاس لوصفات اجتماعية معينة يجب الكشف عنها وتحديدها فى كل حالة .

### تراث اللاجئين والمهجرين :

دلت خبرات البلاد الأوروبية والشرقية ( خاصة الآسيوية ) ، التي شهدت تجارب هجرات جماعية للاجئين أو نازحين عن ديارهم بسبب الحرب ، على حدوث تحولات ملحوظة - ليست سلبية بالضرورة - فى التراث الخاص هؤلاء الناس . هذا ما أكدته الدراسات التي أجريت على التغير فى التراث الشعبي والثقافة التقليدية للمجرين والنازحين فى أوروبا - خاصة ألمانيا بشرطيهما - فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، وفى شبه القارة الهندية فى أعقاب التقسيم .

اذ لابد أن يكتبسب النازحون قسماً - ولوضيلاً - من تراث المنطقة التي نزحوا إليها ، فيمزجون هذا بالتراث الذى اصطحبوه معهم من بيئتهم الأصلية مكونين فى أغلب الأحيان نمطاً ثالثاً مغايراً لتلك البيئة الأصلية وللبيئة الجديدة على السواء . وليس من العسير أن نسوق فى هذا المقام شواهد على ذلك ، منها تلك التغيرات الملحوظة فى اللهجة والعبارات والمفردات وفى الحرف والأعمال التقليدية . ولينتصور القارئ مهجراً مصرياً من بور سعيد يعيش فى نجع حمادى منذ أكثر من اربع سنوات ، أو أحد سكان العريش ، يعيش فى أسيوط منذ نفس الفترة ، وهكذا . وبهنا هنا أيضاً تأكيد أثر البيئة الاجتماعية فى أحداث هذا التغير ، وضرورة التفسير السوسولوجي فى فهمه ، والعمل على توجيهه اذا اقتضت الضرورة ذلك .

وقد اتسعت وتعددت الدراسات التي من هذا النوع فى دوائر دارسي الفولكلور الألمان ، بحيث أصبحت نجد فرعاً شبه مستقل يختص بدراسة التراث الشعبي للمهاجرين والنازحين ، وصل الى حد أن له دوريات علمية تحتشد بما أجري عليهم من بحوث ودراسات علمية فى هذا الصدد ، تحاول أن ترصد هذه التغيرات وتتصدى لها بالتفسير ، وهو فى جانب جوهري منسبه تفسير سوسولوجي فى ضوء البيئة الاجتماعية كما قلنا . وتحفل المكتبة الأوروبية اليوم بعدد هائل من هذا النوع من الدراسات التي تحوى نماذج لا حصر لها ، وتحوى فى الوقت نفسه اجتهادات أصلية فى التفسير ، ومحاولات لتتبع ورصد الصور الجديدة « المهجنة » أو « المولدة » التي نتجت عن امتزاج القديم بالجديد واضطراره الى التعايش معه .

ومن الظواهر الفريدة حقاً فى هذا الصدد الدور الذى يقوم به هؤلاء النازحون بترائهم المجلوب من بيئة مغايرة فى الاجهاز أو على الأقل التعجيل بالاجهاز على التراث القديم فى البيئة التي نزحوا إليها . فقد اوضحت بعض الدراسات ( كتلك التي أجريت على الأرياء الشعبية فى إحدى

مناطق إقليم هسن الواقعة حول مدينة ( فاربورج وفي شفاليم Schwalm ) (٤٢) أن وجود النازحين من ألمانيا الشرقية بأعداد كبيرة في تلك المنطقة - حيث تجاور حدود ألمانيا الشرقية - في الوقت الذي كانت الأزياء القديمة في سبيلها إلى الاحتضار قد عجل بالاجهاز عليها وسرعة اختفائها .

ونحب أن نوضح هنا نقطة هامة تمثل بُعداً آخر لهذا الوضع . هي أن تأثير وجود تراث مخالف - غريب عن المنطقة المحلية - يمكن أن يكون له هذا الأثر ( وهو التعجيل بالزوال أو التعديل الجذري ) ، كما يمكن أن يكون له تأثير معاكس تماماً ، ألا وهو حفظ التراث القديم في المنطقة التي هاجروا إليها على العناد والتشبث والاصرار على البقاء . وهي منطقة معروفة خاصة بالعناد والتشبث إزاء التحدى ، وليس المقصود بالتحدى العراك والنزاع ، ولكن مجرد مواجهة الجديد ، وضرورة التعامل مع هذا الجديد .

وهناك بُعد ثالث لعملية النزوح هذه يمكن أن تصادفه في نوع مختلف من الحالات ، وهو أن يعمل النازحون بتراثهم المجلوب من بيئاتهم الأصلية وحرصهم عليه ورعايتهم له على انعاش التراث الشعبي التقليدي في البيئة التي نزحوا إليها . وقد يتضمن انعاش التراث القديم في صورة تشبث بالقديم كما أشرنا ، أو في تطوير أساليب مهيجنة جديدة تمثل مزيجاً من تراث النازحين وتراث المنطقة التي نزحوا إليها .

ولو تتبعنا هذه التغيرات في مجالات أخرى عدا الأزياء واللغة الدارجة كالموالد والأمياد والحكايات ، والعباب الأطفال وغيرها لوجدنا شواهد جديدة على ديناميات هذا التغير الذي لا زال مجهولاً في معظمه ، والذي يحتاج منا إلى أعمال مزيد من الجهد ، وبدل مزيد من التفتيش والتزام كثير من الحياء العلمي ، والتزود بقدر كبير من الشجاعة .

### الفئات والطوائف الخاصة :

اهتم بعض دارسي الفولكلور في الخارج بإبراز نصيب عديد من الفئات والطوائف الخاصة من التراث ، أو أن شئت تميزهم بأنواع خاصة منه . فكلنا يعلم أن لكل فئة لغتها الخاصة ، وعاداتها التي تميز بها ، وخرافاتها . ونعرف ميل الفجر إلى أنواع معينة من الأزياء ، والوشم ، والأعمال التي يمارسونها ... الخ ذلك . ولدينا عديد من الشواهد عن تراث هذه الفئات ، وخصائص أفرادها ، وبعض الملامح المميزة لهم . فيحدثنا أحمد أمين في قاموسه عن ضاربِي الودع وضاربِي الرمل . (٤٤) ونعرف الكثير نسبياً عن فئة الرفاعية وغيرهم ممن يحترفون اخراج الثعابين ، (٤٥) وعن الأدبانية ، ويقول عنهم أحمد أمين : « طائفة من المتسولين ، يقولون زجلاً لطيفاً بعضه محفوظ وبعضه منشأ انشاءً يناسب المقام . وقد ينشئون زجلاً في موضوع خاص فيجيدون فيه وقد يلبسون طربوشاً ويحكون زره حركة دائرية ليثيروا الضحك » (٤٦) . ويمكن أن تطول القائمة التي تضم عدا هؤلاء المولوية ، والمعددة ، والبلانة ، والمسحراتي ، والجميدية ، والفئات ... الخ (٤٧) . وأحب أن نتنبه جيداً إلى أن كل هذه الاشارات التي وردت

( ٤٢ ) قارن باخ ، المرجع المذكور ، ص ٤٢١ .

( ٤٤ ) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

( ٤٥ ) المرجع السابق ، ص ٤١٩ ، ورشدي صالح ، الادب الشعبي ، ص ١١٩ .

( ٤٦ ) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ١٢٧ - ١٢٨ .

( ٤٧ ) قارن هذه المواد في المرجع السابق .

عن هذه الفئات أو غيرها إنما هي شذرات ولمحات خاطفة ، لا تكاد تغطي حتى السمات الأساسية وتحيط بالعناصر المختلفة . ولم تحظ لفتنا العربية إلى الآن بدراسة مونوجرافية لأى من هذه الفئات . وهو قصور خطير حان الوقت لتلافيه .

### الطوائف الحرفية المختلفة :

لا شك أن لكل طائفة حرفية تراثها الخاص المميز . وهي وإن كانت تشارك بقية المجتمع الكبير الذى تعيش فيه جانباً من تراثه وحياته ، إلا أنها تنفرد مع ذلك بجانب آخر يميز أفرادها ، ويحرسون على تناقله جيلاً بعد جيل . ونشير هنا مثلاً إلى : الحسدادين ، والخيازيين ، والجواريين ، والصيادين ، والنجارين ... الخ ، فلكل طائفة عاداتها الخاصة ، ومفرداتها التى تتميز بها عن لغة المجتمع الكبير سواء فى التركيب أو الاستعمال ، أو فى أغانيها ... الخ .

ونجد مادة وفيرة عن جانب معين من جوانب هذا التراث الشعبي ، وهو نداءات الباعة ، فى الجزء الثانى من فنون الأدب الشعبي لرشدى صالح . فهو يدخلها ضمن فنون النشر الأدبية « متى توفرت لها الإجابة وطسلاوة الأسلوب » ، ويحفظون إلى ذلك أنها تمثل ناحية من انفعال رجل الشارع وهو يستخدم اللغة لتشويق جمهور عام واستمائه . كذلك أشار المؤلف إلى أن هذه النداءات « شأنها شأن الفنون العملية الشعبية الأخرى ، يخالفها شيء من الموسيقى والتشثيل أحياناً . فبالمو « غزل البنسات » و « حب العزيز » و « الدربكات » ينفقون من جهودهم فى القاء الأغاني والتهريج أكثر مما ينفقون فى المساومة على بيع سلهم » (٤٨) .

ولعل من المفيد أن نشير فى هذا السياق إلى دراسة أجريت فى ألمانيا بعنوان « اكتشاف التجارين » صور فيها مؤلفها باستفاضة الحياة الاجتماعية لطائفة التجارين فى ألمانيا فى تلك الفترة . فعرض لتراثهم القديم ، وعرض للتداخل بين جماعة العمل ، والورشة ، والوجود النفسى والمستوى العقلى ليس فى الماضى فحسب ، وإنما فى ظروف واقعية راهنة فعلاً كما تتضح فى القصص الفكاهية ، والنوادر ، والسبب ، والأمثال والأقوال السائرة التى يرددونها ، وأساليب تعاملهم مع بعضهم البعض فى مكان العمل وفى المقهى على السواء ، والنوادر التى يرددونها عن ذلك ... الخ .

وليست هذه بطبيعة الحال هي الدراسة الوحيدة التى أجريت على طوائف مهنية ، فتاريخها البعيد ( ١٩٢٣ ) يدلنا على أنها كانت إحدى البدايات الأولى لسلسلة طويلة من البحوث عن هذا الموضوع ، وتتابعت الدراسات عن الطوائف الأخرى . بل أفرد دارسو الفولكلور الأوروبيون مقالات وفصولاً من كتب للكلام عن فولكلور الحرف المختلفة (٤٩) .

ونلاحظ أن هناك بعض الطوائف الحرفية التى تتميز بأنها تلعب دوراً خاصاً فى الحفاظ على التراث الشعبي ورعابته ، طبعاً فيما يتعلق بدائرة عملها ومجال اهتمامها ، فمجرد وجودها وأداء عملها هو بمثابة زرع لهذا التراث وعمل على نشره كل يوم بين فئات وطوائف جديدة . كما تمثل هي نفسها - إن صح القول - مستودعاً لهذا النوع من التراث .

( ٤٨ ) رشدى صالح ، فنون الأدب الشعبي ، الجزء الثانى ، ص ٢١ - ٢٢ .

( ٤٩ ) E. Weiss, Die Entdeckung der Zimmerleute, 1923 und A. Bach, OP. Cit, PP. 422-27. ( ٤٩ )

من هذا مثلاً « الدأيسة » التي لعبت في الماضي الدور الرئيسي - بلا منازع - في اخراج الأطفال الى نور الدنيا ، ولا زالت هي الوجهة الرئيسية حتى الآن في أداء العمل ، وإن كانت المستشفيات والعيادات والمولدات القانونية قد بدأت تنازعها اختصاصها وتسحب الأرض من تحت أقدامها . ولكن المهم هنا أنها كانت ترسم للواضحة أنواع الأكل والمشروبات التي يجب أن تتناولها قبل الولادة لمساعدتها على تقوية الطلق وبالتالي تيسير الولادة ، وكذلك الأنواع التي يجب أن تتناولها بعد الوضع مباشرة ، وطوال أيام النفاس حتى تستطيع استرداد صحتها . وهي أيضاً التي تتلقى الطفل بين يديها ، فتقوم بنظافته وتؤذنه عليه ، وتسمى وتدعو له . . . وهي التي تنظم « احتفال السبوع » وتشرف عليه . وتظل تلعب أدواراً أخرى طوال تلك الفترة (٥٠) . وتبدو دلالة ما قلناه من أن مهنة كهذه تعمل على حفظ وتناقل تراث معين ، أن دخول الطبيب أو المولدة القانونية في العمل يفقد كثيراً من هذه الأعمال والمراحل طابعها الشعائري التقليدي الموروث ، وتتحول الى أفعال عقلانية لا تغلفها المراسم والطقوس ، فتدخل الحامل المستشفى وتخرج منه بوليدها كما لو دخل الشخص الى المستشفى وخرج منه بعد إجراء جراحة عادية لا مجال فيها للطقوس أو الموروثات الشعبية التقليدية .

ولا يعني هذا بحال من الأحوال أننا ضد حدوث التطور الطبيعي والمنطقي والسليم في مجال كهذا ، أعني الانتقال من الدايات السى الأطباء والمولدات ، ولكننا نشير فقط الى أن مجرد ممارسة بعض الفئات لعملها هو نفسه مشاركة في حمل التراث وتوصيله . وعند طوائف كهذه تتركز ثروة هائلة من الموروثات الشعبية ينبغي أن تجتذب انتباه القائمين على جمع وتسجيل التراث الشعبي .

ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على الداية أو المولدة ، وإنما يمكن أن نذكر قائمة طويلة من المهن : كالحاتوني ( الذي يقوم بأعداد الميت للدفن وتجهيزه بالغسل والكفن والحمل الى القبر ، ودفنه . . . الخ ) ، والمبخراي الذي يعيش على تبخير المتاجر والمحال والبيوت . . الخ ، وتلاوة الصيغ والعبارات والدعوات أثناء ذلك (٥١) .

### فئات العمر والنوع :

ولكل فئة من فئات العمر ، ولكل نسوع (ذكوراً وإناثاً) نصيب خاص من التراث يعملون على حملها ، ويتناقلونه ، ويكاد يقتصر عليهم دون غيرهم . ونستعرض فيما يلي على عجل بعض أبعاد هذا الموضوع .

**١ - الأطفال :** للأطفال سواء في المدينة أو الريف أزيائهم الخاصة ، وعاداتهم ، وأغانيهم ، وتكتهم ، والقابهم ، والعبارات والأناشيد المسجوعة التي يحفظونها ويرددونها ، ولا يشاركون فيها الكبار ، اللهم إلا إذا كان الوالدان يحاولان تعليمها لأطفالهم .

وقد أورد يوسف الشربيني صاحب « هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف » نماذج

( ٥٠ ) انظر محمد الجوهري وعبد الحميد حواس وعليها شكري ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد ( دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي ) ، الأسئلة من ٥١ - ٥٨ ، ومن ٦٦ - ٧٤ ومواضع أخرى .

( ٥١ ) قارن هذه المواد عند أحمد أمين في قاموسه .

عديدة من خصائص لغة الأطفال (٥٢) . كذلك أورد رشدي صالح عدداً من نماذج أغاني الأطفال، خاصة أغاني بعد الإفطار في رمضان ، وتلك التي يغنونها في وقفة العيد ... الخ (٥٣) . وهناك نماذج كثيرة مفيدة في كتب الألعاب الشعبية . فنجد لعبات خاصة بالفتيات فقط . « كعبة ملح » ، و « نط الحبل » (٥٤) . ومنها أيضاً لعبات « الحجلة » ، واللعب « بالعرائس » .. الخ (٥٥) . بل إننا نجد أن اللعبة الشعبية الواحدة ( كالسبيجة مثلا ) تنقسم إلى أنواع متباينة تتفاوت حسب سن ومقدرة اللاعبين ( ثلاثية وخماسية وسباعية ) (٥٦) .

**ب - بين السنين والشباب :** لا شك أن الفارق النفسي والعقلي بين الشباب ( من ١٤ إلى ثلاثين مثلاً ) والمسنين يلعب دوراً بارزاً في تمييز تراث الفريقيين عن بعضه . ويرجع كثير من الباحثين هذه الفروق إلى أن عقلية المسنين مشدودة إبدأ إلى الماضي ، ترتبط به وتحن إليه ، بينما الشباب أكثر اندفاعاً نحو المستقبل وتطلعا إليه .

فالشباب هم دائماً أول من يتخلى عن الزى الشعبي التقليدي . والتراث الأدبي للشباب مختلف بعض الشيء عن الكبار ، فعلى حين تحتل الأشياء الخارقة مكانة أثيرة في نفوس الكبار ، نجد الشباب تستهويهم الأمور المتعلقة بالحب والجنس ، وذلك سواء في القصص أو الأغاني .

كما أثبتت دراسات أوروبية هامة وجود فروق بين الشباب والكبار في المشغولات التي يصنعونها ، سواء في درجة الحرص على عمل شيء ، أو في دقة الصنع ، أو مميزات الزخارف والنقوش . ولا شك أننا نذكر هنا مرة أخرى مدى حاجتنا إلى دراسات فولكلورية متخصصة لالقاء الضوء على تلك الجوانب الخاصة المعقدة (٥٧) .

**ج - بين الرجال والنساء :** يحفل التراث الشعبي بكثير من ألوان الممارسات التي تقتصر على النساء دون الرجال أو العكس . ويمكن أن نسوق فيما يلي بعض نماذج على ذلك :

ففي مجال الأعمال الفنية المنزلية نجد الطحن على « الرحاية » داخل المنزل أو أمامه من اختصاص المرأة وحدها ، وكذلك جمع روث الإبهائم ، وعمل أقراص الوقود منها .. الخ (٥٨) . أما في ميدان الأدب الشعبي فللمرأة دورها البارز الذي يطالعنا في أوضح صورة فيما يسميه رشدي صالح « أدب

( ٥٢ ) انظر يوسف الشربيني ، « هنز التحوف في شرح قصيدة أبي شادوف » . نشر جزء منها تحت اسم : « قريتنا المصرية قبل الثورة » ، أعداد محمد فنديل البقلي ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٣ ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .

( ٥٣ ) رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٢٧ .

( ٥٤ ) انظر محمد عادل خطاب ، الألعاب الريفيه الشعبية والطبعة الثانية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٤ ، ص ١٨٦ وكذلك أحمد الصباحي عوفى الله خليل ، المهارات والألعاب الشعبية ( فرعونية . ريفية . مصرية ) القاهرة ، دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ ، ص ٥١ .

( ٥٥ ) رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٢٧ .

( ٥٦ ) الصباحي عوفى الله ، الرجوع المذكور ، ص ٢٦ - ٢٧ .

( ٥٧ ) قانز باخ ، الرجوع السابق ، ص ٤١ .

( ٥٨ ) يوسف الشربيني ، هنز التحوف ، ص ٩٥ ، و ص ١٠٩ . وهانز فينكلر ، الفولكلور المصري ، شتوتجارت ، ١٩٣٦ ،

المناسبات العائلية » : « فذلك الأدب في غالبه من صنع المرأة لا الرجل . وأشد أنواعه اختصاراً - أى البكائيات - تمثل لنا مشاعر مضغوطة اختمرت في نفسية المرأة حقبة طويلة فأصبحت حين تقعد للبكاء تستقلب مراثياً عريضاً من الضغط والخسوف ، فلا تبكي الميت بقدر ما تبكي نفسها ، وتعدد حاجتها إليه أكثر مما تعدد نواحي المفاجعة فيه . وليس امرأة شاذة أذن أن تكون البكائيات هي فن التسمية لدى المرأة كما خلعت إلى نفسها أو همت إلى بعض شئونها « (٥٩) . وعدا البكائيات فهناك مناسبات للغناء والوان منه وقف على المرأة وحدها أو تكاد . نذكر منها على سبيل المثال : أغاني الختان ، والاستحمام ، والغفام ، وملاعبة الطفل ، وعند تنويم الطفل ، والمفاخرة بابنتها ، وعند استقباله بعد عودته من الكتاب لأول مرة (٦٠) ، وللمرأة أيضاً تراثها الخاص فيما يتعلق بالجوانب المادية : كالزباء ، والحلى وما إليها (٦١) . والمعجب أن للمرأة أيضاً عناصر خاصة تنفرد بها في ميدان المعتقدات ، لعل أبرزها جميعاً الزار ، والشبشة وحلب النجوم (٦٢) .

وكل ما قيل عن المرأة يمكن على الناحية المقابلة تعداد مثله وأكثر منه مما ينفرد به الرجل ، عادات ، وأدباً ، ومعتقداً شعبياً ، وعناصر مادية وغير ذلك (٦٣) .

ولو أردنا أن نقابل في مثال واحد بين سلوك الرجال وسلوك النساء لما وجدنا أوضاع من سلوك الحداد على الميت . فيعرب الرجال عن حزنهم بهجر مضاجع زوجاتهم ، وإطلاق شعر اللحية والراس طوال فترة الحداد ، ومنهم من يصبغ عمامته بالنبيلة أو يعفرها بالتراب ، والرجل هو الذي يتقبل الغزاء من المعزين ، بحيث أننا نجد أنه في الحالات التي لا يكون فيها للميت زوج ولا ذرية من الذكور « ينصرف الناس دون تعزية لأنه لا يسوغ أن يعزوا النساء » (٦٤) كذلك يعمد الرجال في بعض الأحوال إلى الامتناع كلياً أوجزئياً عن العمل ، وبهملون النظافة والاستحمام . الخ .

ولننظر إلى الجانب الآخر ، إلى سلوك النساء فنجدهن يعبرن عن حزنهن بوسائل وأساليب أخرى . فيلبطن وجوههن بالطين ، ويشققن الجيوب ، ويلطمن الخدود والصدور ، ويضربن الدفوف ، ويلبسن السواد طوال فترة الحداد التي قد تطول إلى سنة ومدة سنوات أحياناً ، ويلبسن التراب على هامانهن ، ولا يلبسن الحرير أو الذهب طوال الحداد ، ولا يتزين طوال تلك الفترة . . الخ .

### الإسرة كوحدة للتعامل في التراث :

ينصب الحديث هنا على الأسرة باعتبارها وحدة تفرض على أفرادها - برغم التباين العمري

( ٥٩ ) الأدب الشعبي صفحتي ٢٠٧ - ٢٠٨ وفنون الأدب الشعبي ، الجزء الأول ، ص ٩٠ .

( ٦٠ ) الأدب الشعبي ص ١٨٤ وما بعدها .

( ٦١ ) يوسف الشربيني ، المرجع المذكور ، ص ٩٣ ، وأحمد أمين ، المرجع السابق ، صفحتي ٢٤ - ٣٥ .

( ٦٢ ) انظر هذه الفقرات عند أحمد أمين ، المرجع المذكور .

( ٦٣ ) معروف أن الأخذ بالتراث يتم على يد الرجال فقط ، حسب ترتيب معروف محدد بدقة ، ولكن الأدب الشعبي قد يجعل الأخذ بالتراث يتم على يد امرأة ، « ولكنه حين يفعل ذلك يفسد عليها صفات الرجل من ملبس وهياة ، ويجرى على لسانها كلام الرجال » قارن رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٤٨ .

( ٦٤ ) المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .

والنوعى والعلى والمهنى بينهم - واجبات وطقوساً معينة ، يتحتم عليهم اداؤها منفردين او مجتمعين **يحكم انتباههم لاسرة واحدة** . من هذا مثلاً أن يناط بالآب تمثيل الاسرة ، وفرض المنازعات التى كانت تشب بين افرادها الكثيرين وغير ذلك . « وقد كانت الاسرة - الى عهد قريب - محكومة بالسلطة الأبوية . لكل السلطة فى يد الآب ، والزوجة لاتجرؤ أن تأكل معه ، والأولاد يحترمونهُ فلا يصح أن يدخلوا امامه ولا أن يتكلموا بصوت يعلو على صوته . ولا يصح أن يتزوجوا الا برضاه . والام لا يصح أن تخرج الا باذنه ، ويده ميزانية البيت . وهو الذى يتحكم فيما يؤكل وما لا يؤكل » (١٥) ، وقد يكون من واجب رب الاسرة بذر البذور الاولى ، وقطع الحزم الاولى من المحصول ، وتوزيع اللحم على المائدة ... الخ . كذلك تهتم هذه النقطة بالسماح التى قد تكون فرعية ، ولكنها مع ذلك تميز الاسرة عن الاسر الاخرى (١٦) .

### جماعات الجوار :

تعتبر جماعات الجوار وحدات اجتماعية ذات كيان واضح المعالم يلتزم افرادها ازاء بعضهم البعض بعدد من العلاقات وصور المساعدة . ولا يلزم بطبيعة الحال ان تكون جماعة الجوار الواحدة مكونة من مجموعة من الاسر القريبة التى تنتمى لعائلة واحدة . حقيقة قد يكون الوضع كذلك فى بعض الحالات ، ولكنه ليس امراً حتمياً . فالعلاقة هنا بين اسر ، قد لا تربطها صلة قرابة ، وانما تربطها الإقامة فى مكان مشترك . والشئ الملفت بالنسبة لجماعة الجوار انها لا تتطلب الود والالفة الشخصية كشرط لقيام التعاون وانما المبدأ الأساسى الذى يحكم ذلك التعاون هو « المعاملة بالمثل » .

ولدينا ثروة كبيرة من الأمثال الشعبية التى توصي الانسان بجواره فى جميع الأحوال : « فالجار أولى بالشعفة » ، و « الجار جار وإن جار » و « ان كان جارك فى خير افرح له » ، وتنص الأمثال الانسان الا يرتكب انما فى حق جاره له ، فنسمع « الحرامى الشاطر ما يسرقش من جاره » . وعلاوة على هذا ينصح المثل بمداواة الجار حتى ولو كان شريراً ، وترويض النفس على تقبل علاقة الجوار معه حتى ولو كان هذا الجار « بلاء » . ومن هذه الطائفة من الأمثلة : « اطلب لجارك الخير ان ما نلت منه تكفى شره » و « ان كان جارك بلا حك به جسمك » ، و « ان خانقت جارك ابقه .. » (١٧) .

ويستهدف هذا التعاون فى المقام الأول تيسير اعباء الحياة من خلال المساعدة فى تحملها ، فالجيران يقدمون للاسرة المساعدة عند وقوع حالة وفاة ، وعند انشاء مسكن جديد او اصلاح المسكن القائم ، وفى بعض حالات المرض ، وفى اعداد جهاز العروس ، وفى جمع المحصول واعداه للتخزين ... الخ . كما يعيرون بعضهم البعض شتى الأشياء ابتداء من النقود ، حتى ادوات العمل المنزلى ، والمأشاة للعمل فى الحقل أو الركوب ، والمواد الغذائية . بل تنظم جماعسة الجوار فى بعض الأحيان عملية اعداد الخبز ، فتقوم مجموعة الاسر بخبز احتياجاتها عند الاسرة التى تكون قائمة بالخبز فى ذلك اليوم ، بحيث لا تحتاج كل اسرة الى اشغال فرنها فى كل مرة تحتاج فيها الى اعداد شئ .

(١٥) احمد امين ، المرجع المذكور ، ص ٢٨ وما بعدها .

(١٦) باخ ، المرجع المذكور ، صفحتى ٤٣١ - ٤٣٢ .

(١٧) انظر احمد تيمور ، الأمثال العامة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، نشر لجنة نشر المؤلفات النيمودية ، ١٩٥٦ ، صفحات ١٧٠ ، ١١٢ ، ١٩٤ ، ٢٠ ، ١٠١ على التوالي .



ولعل التطور الذى اصاب صور التعاون بين جماعات الجوار يستحق منا وقفة قصيرة . فحتى عهد قريب كان هذا اللون من ألوان التعاون والعيشة المشتركة شائعاً في الريف والحضر على السواء . ثم اخذ يتقلص اليوم من المدينة مع التوسع الهائل في سكان المدن وتعدد التركيب الاجتماعى للمدينة الواحدة ، فأصبح الحى الواحد بل المسكن الواحد - يضم اسراً من شتى اطراف الوطن ، ولم تعد هناك الرابطة الشخصية الوثيقة التى كانت تؤلف بين جماعة الجوار في الماضي . وإن كانت لا زالت موجودة بدرجسة طفيفة بين جماعات الجوار في بعض الأحياء الشعبية في المدن الكبرى . وحتى في هذه الحالة ، فهى بشكل محدود ، نتيجة الطوفان البشرى المتدفق ابداً على هذه الأحياء ، والذى يهدد باستمرار هذه العلاقة الشخصية الاليفة .

أما في الريف فلا زال كثير من الكلام الذى قلناه يصدق حتى الوقت الراهن ، وإن كنت تسمع دائماً ابداً شكوى كبار السن من أن الناس قد أصبحت هذه الأيام « قليلة الخير » ، شديدة الحرص على المادة ، تفكر ألف مرة قبل أن تمديد المعونة لجار أو محتاج .

### ملاحظة ختامية :

عرضنا فيما سبق لنصيب الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة من التراث الشعبى وأشرنا إلى طرف من دورها في حمل هذا التراث وتناقله عبر الأجيال ، والعمل على الإبداع فيه وتعديله بالحذف والإضافة .

ولكننا نود أن نلفت برغم هذا التعدد والتنوع إلى أن هذه الأشكال والألوان كلها تتجاوز وتنزامن وتتداخل في حياة الفرد . فالفلاح الذى يمارس جانباً من التراث بوصفه كذلك ، هو في نفس الوقت رب أسرة ، وله كما رأينا واجبات ومراسيم يؤديها بهذه الصفة ، وهو أيضاً عضو في جماعة جوار ، وفي فئة من فئات العمر ( شباباً كان أو شيخاً ) .

فكما أن هناك علاقة أخذ وعطاء مستمرة بين الجماعات المختلفة المشتركة في تراث شعبى قومي واحد، هناك أيضاً علاقة أخذ وعطاء وتداخل بين الفرد وبين تراث جماعات وتكوينات اجتماعية متباينة . وهذا التداخل أو التفاعل هو الذى لا يدع مجالاً لقيام عزلة أو تنافر بين هذه الجماعات والتكوينات الاجتماعية ، ويحولها جميعاً إلى خلايا متفاعلة في نسيج واحد له صفة التجانس والتماسك في النهاية . فهذا التجانس حقيقة موجودة ملموسة لا تنفى مع ذلك الطابع العضوى للثقافة الشعبية ، الذى يكفل لكل عضو تفردته وتميزه ، ولكن أيضاً تفاعله وتأثره مسج سائر أعضاء الثقافة .

وسوف نركز حديثنا فيما يلى على علاقة التبادل وعلى هذا النوع من التأثر بين الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة داخل النسيج الثقافى المشترك . ومن شأن هذا التعاون أن يكشف لنا عن بعض القوى التى تعمل في الخفاء على لم شمل الثقافة الشعبية وتوحيدها وترابطها ترابطاً متصلًا عبر آلاف السنين ، مما يمثل كما قلنا العامل الحاسم في إعطائها صورتها الخاصة المميزة الدالة عليها بين الثقافات الأخرى . وهذه القوى هى التى تنظم في الوقت نفسه العلاقة العضوية الدائمة بين الأجزاء المكونة .



### رابعاً : حركة التراث الشعبي داخل المجتمع

لا شك في أن موضوع الاسهام الذى تقدمه كل من الجماعات المختلفة في التراث الشعبي للمجتمع كله ، أي السؤال عن **الأصل الاجتماعي للتراث** ، يتضمن فيما يتضمن السؤال عن **تبادله وتجوله بين جماعات الكيان القومي الواحد** . فكثيراً ما نلاحظ أن التراث الذى أبدعته جماعة اجتماعية بعينها يصادف قبولاً واسعاً لدى جماعة أو جماعات أخرى ، وسرعان ما يتجاوز نطاق هذه الجماعة التي انشأته الى جماعات أخرى .

ف نجد مثلاً - كما تدلنا على ذلك دراسات أوربية عديدة - أن الزى الشعبي الموجود في مجتمع ما يمكن أن يكون رواسب لأزياء راقية كانت خاصة بالطبقات العليا ، ثم عدل الشعب فيها بعض الشيء وحافظ عليها لاستعمالها في طبقات أدنى وأوسع على مدى فترة زمنية طويلة (١٨) . ونجد كذلك أن تراث فئة محدودة يكون خاصاً بها في بادئ الأمر ، ثم يمكن أن ينتقل من هذه الفئة المحدودة الى فئات أوسع مجاورة أو متصلة بها على نحو ما (١٩) . ومن الدراسات التي أحرزت تقدماً كبيراً على هذا الطريق تلك التي تكشف عن التبادل اللغوي بين لهجات أو «رطانات» الطوائف والفئات المختلفة من ناحية ، وبينها وبين لغة المجتمع الفصحى من ناحية أخرى . كذلك يمكن أن نجد بعض الظواهر اللغوية - كلمات أو تعبيرات - التي كانت شائعة في الماضي على مستوى المجتمع كله ، قد انحصرت الآن في فئة أو طائفة بعينها ، وسنحاول فيما يلي أن نتعقب بعض خطوط هذه الحركة بشيء من التفصيل ، مع محاولة تقديم بعض الشواهد على ذلك .

### من الكبار الى الأطفال :

كثيراً ما ينضح أن بعض العناصر التي تخلى عنها الكبار في مجتمع معين منذ فترة طويلة قد أصبحت مقصورة على الأطفال وحدهم . ومن الأمثلة البارزة على ذلك والتي نصادفها في شتى أنواع المجتمعات ما طرأ على الحكاية الخرافية من تطورات . فقد كانت فيما مضى متعة الكبار ، ومع مرور الزمن ، وتعدد أساليب الترويح والثقيف عند الكبار ، نزلت الى مستوى الصغار أساساً . بحيث أصبح قصص الحكايات الخرافية الآن متعة الصغار بالدرجة الأولى ، وإذا حفظها الكبار أو ردودها فلامتاع الصغار وتربيتهم .

وهناك مثال آخر شهير من دنيا العرائس والتماثيل والأقنعة . فقد كان صنع هذه الأشياء واستخدامها - كما يمكن أن نستدل من ثقافة بعض المجتمعات المختلفة - شغل الكبار ، يؤدي بالنسبة لهم دوراً دينياً وثقافياً واجتماعياً وترويحياً . ويرى بعض الدارسين أن العرائس بالذات كانت شائعة في الأصل في الاستخدامات السحرية . حيث كان يصنع للشخص المراد أحداث تأثير سحري عليه تمثال أو عروس على صورته ، ثم يوضع في النار ، أو في القبر ، أو

( ٦٨ ) فارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٢٣ - ٤٢٤ .

( ٦٩ ) من هذا مثلاً أن بعض الأقاني والأزياء وغيرها من عناصر التراث التي كانت شائعة بين طلاب جامعة جيسن Giessen الألمانية في الماضي قد انتقلت من هذه الفئة المحدودة الى بعض المناطق الريفية المحيطة بالجامعة ، فارن ، المرجع السابق ، ص ٤٢٤ .

تفأ عينه لأحداث نفس التأثير على صاحب التمثال أو العروسة (٧٠) . ومع بقاء بعض رواسب لهذه الاستخدامات السحرية في مجتمعاتنا ، إلا أنها أصبحت شبه مقصورة على الأطفال ، بعد أن تقلصت وظائفها وتضاءلت أهميتها فأصبحت تخدم أغراض الترويح غالباً ، وقد يكون التثقيف معه أحياناً .

ويسوق العالم الألماني « ادولف باخ » مثلاً طريفاً لأحد ألعاب الأطفال التي يعرفها أطفال المجتمع المصري ولا تزال تذكرنا ببعض المأثورات القانونية القديمة . تلك هي لعبة « المسكة » (٧١) أو « عسكر وحرامية » (٧٢) وهما لعبتان مختلفتان ولكن جوهرهما واحد تقريباً . والأولى ترتكز على وجود « الام » أو « الأمّة » التي تمثل نقطة الأمان لاتخاذ الشخص من المسك . وفي هذا يقول « باخ » : « من الذي يتصور اليوم عند رؤية هذه اللعبة أنه كان يحدث في الماضي أن تقوم الكنائس والأديرة ، والقصور ، والمحاكم ، والمطاحن ، ومرائب عبور الأنهار .. الخ ، بنفس الدور الذي تؤديه « الام » في لعبة الأطفال اليوم . اذ يسعى المجرم إلى الهروب إليها من مطارديه ، حيث يمكنه ، ولو لفترة على الأقل ، أن يكون بئامن من الإمساك به » (٧٣) .

### الحركة من طبقة أعلى الى طبقة أدنى :

لا جدال في أن حركة التراث الشعبي من أعلى الى أسفل تمثل أهم مظاهر حركة التراث الثقافي داخل الكيان الاجتماعي ، وهي الظاهرة المعروفة في المؤلفات الأوروبية « بنزول » التراث من الطبقة المثقفة الى « الطبقة الام » أو « الطبقة الدنيا » للشعب . وقد قام **هانز ناومان** H. Naumanu بشرح هذه الظاهرة باستفاضة ، بعد أن كانت قد ظهرت دراسات جزئية حولها من قبل ، مثل تلك التي أثبتت « نزول » بعض الأغاني من الطبقات المثقفة الى الشعب . وقد تحدث **ريل Riehl** عن هذه الظاهرة بالتفصيل . ولخص هذه الحركة في ثلاث خطوات أو مراحل :

١ - اختفاء التراث الثقافي الفردي من فئة محدودة من القادة هي « الصفوة المثقفة » .

( ٧٠ ) وما تزال النساء في قرانا الى اليوم حين يردن ردالعين يصنعن عروساً يثقبنها بدبوس ويلقينها في النار بين البخور وكأنها تمثال للحاسد أو العاسدة . قارن رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٤١ ، ومحمد الجوهري ، استخدام أسماء الله في السحر ... ( قارن حاشية ٢١ ) ، الفصل الثاني من الباب الأول .

( ٧١ ) تقوم لعبة « المسكة » على وجود فريق مطارد ( يمكن كعد أدنى أن يتكون من شخص واحد ) وفريق آخر يجري خوفاً من مسك الفريق الأول . ويتناق الفريقان على وجود أي شيء ( شجرة مثلاً ) تكون « الام » أو « الأمّة » لا يستطيع أي من افراد الفريق الأول إمساك من يلوذ بها ( من أبناء الفريق الثاني ) أثناء الجري .

( ٧٢ ) تقوم هذه اللعبة على تقسيم اللاعبين الى فريقين متساويين . وتجرى القرعة لتحديد فريق الشرطة ( العسكر ) وهم المطاردون ، وفريق اللصوص ( الحرامية ) وهم الذين يطاردهم الشرطة . ويبدأ اللعب بأن ينتشر اللصوص في أنحاء المنطقة التي يلعبون فيها حول نقطة الأمان ( الام أو الأمّة ) ، ويبدأ الشرطة في « الام » نفسها . وينادي رئيس اللصوص بعد قليل من الزمن قائلاً « خلاص » ( إشارة البدء ) ، فيبدأ الشرطة في البحث عنهم ومطاردهم . ومن يقبض عليه من اللصوص يساق الى الام ، حيث يوجد حارس من الشرطة . ويجوز لأحد افراد اللصوص أن يفك أسر زميله بمجرد إمسكه فيعود للعب . وإذا أصبح اللص حراً ، فله الحق في تحريره من الأسرى ، وتنتهي اللعبة بالقاء القبض على جميع اللصوص وتبادل الفريقان أماكنهما بعد ذلك . قارن محمد عادل خطاب ، الاماب الريفية الشعبية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ ، ص ١٢٥ .

( ٧٣ ) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٣٥ .

ب - اعتناقها من قبل فئة أخرى لم يحددها « ريل » تحديداً دقيقاً هي « الطبقة الوسطى المثقفة » .

ج - نزولها الى دوائر اوسع واوسع ، اى الى « الطبقة الام الشعبية » .

اما مصطلح « التراث الثقافي النازل » (٧٤) نفسه فقد صكه « هانز ناومان » في عام ١٩٠٢ ، واليه يرجع الفضل في تحديده . وقد لخص هولتكرايس مساهمة ناومان في الكلمات التالية : « لقد قام ناومان باحكام الراى الذى سبق ان ابداه باحثون آخرون بطريقة تأليفية اخاذة ، ولم يتكف بربطه بموضوع العلم فقط ، وانما بمنهجه ايضاً » (٧٥) . وترتبط فكرة التراث الثقافي النازل - بطبيعة الحال - ارتباطاً وثيقاً بمفهوم **هابرلاندت** **Haberlandt** وهو **فان كراير** **Hoffmann-Krayer** بوجه خاص عن « الرأى الأدنى » ، كما تعتمد عليهما .

وقد لاقى مفهوم التراث الثقافي النازل قبولاً واسعاً ، ولكنه تعرض لشيء من التعديل ايضاً . فنجد أحد الفولكلوريين مثل **جمومية تابيرنا** **Gomez-Tabernal** يقول في معرض حديثه عن اسبانيا ان العادات التي كانت مرتبطة من قبل بالطبقة الارستقراطية قد نزلت الى المستويات الشعبية حيث لا زالت سارية المفعول ، بينما تكون قد استؤصلت تماماً من بين جماعات المستويات العليا .

ومن الشواهد العديدة على هذه الحركة التي يقوم بها التراث من اعلى الى اسفل ، تأثير بعض التيارات العالية المرتبطة بالمدينة وسكان المدينة أساساً على نوع معين من الأدب الشعبي هو الأدب الشعبي الحضري ، أو ما يسميه رشدى صالح « أدب الفكرة الوطنية » . فقد ساد هذا النوع من الأدب الشعبي : « اطار حضارى من نوع لم يتسن لمصر من قبل ، يكفى ان نصوره من زاوية النشاط السريع المتصل باوروبا بدل الشرق ، الخاضع لتأثيرات مدنتها العالمية . ويكفى ان نقول عنه انه ذلك الاطار الذى ما برح يمتد من المدينة الى القرية ، ومن الطبقة الوسطى الى الطبقات الشعبية ومنها الفلاحون ، والذى يحمل معه لا فلسفة حضارية جديدة على مصر فحسب بل وهزات تتوالى عليها ، كما تتوالى على العالم ، تزيد التناقض الجذرى بين التيسار الحضارى التقليدى وما ينجم عنه والتيار الحضارى الحديث » (٧٦) .

ويمكن ان نسوق مزيداً من النماذج على هذه الحركة من اعلى الى اسفل من دنيا الألعاب الشعبية . من هذا مثلاً لعبة « التحطيط » التى كانت يلعبها السادة فيما مضى . فقد نزلت الآن الى الطبقات الدنيا ، ولكن الريفية فقط (٧٧) . كما حدث تطور مماثل بالنسبة لكرة القدم ، يقول عنه « أحمد الصباحي عوض الله خليل » بمناسبة حديثه عن تاريخ لعبة « الكرة الشراب » : « يرجع تاريخ هذه اللعبة عندنا الى تاريخ دخول لعبة كرة القدم في مصر ( على يد الانجليز ) . فعندما أحس الناشئون من الطلبة والمعمال بضرورة مزاولتهم للعبة كرة القدم ذات الإمكانيات الكبيرة من ملاعب فسيحة وأدوات وملابس غالية ، راحوا يصممون كرة من الجوارب القديمة محشوة

X German = Gesunkeves Kulturgut (٧٤)

(٧٥) قارن هذه المادة عند هولتكرايس ، المرجع المذكور .

(٧٦) رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٧٧) قارن عادل خطاب ، المرجع السابق ، ص ١١٣ ومابعدها .

بعدد من الخرق واللغافات حتى تماثل بعض الشيء كرة القدم الجديدة المصنوعة من الجلد الثمين . وراحوا يلعبونها ككرة القدم تماماً بتخفيف بعض القواعد والاصول تمهيداً لزاوتهم كرة الكبيرة ذات المهارات الفنية الواسعة . » (٧٨) .

على اننا يمكن ان نفترض بالنسبة لكل مجتمع متحضر أنه كان يعيش في الماضي في مرحلة من تجانس البناء الاجتماعي الى الحد الذي كان يسمح بوجود حركة متجانسة للتراث الثقافي عبر المجتمع كله دون تأثير لظروف تكوينات طبقية او طائفية معينة . ولو انه يحد من اطلاق هذا الحكم العام انه حيثما عاش البشر في مجتمع واحد ، فلا بد وان يتولد عن هذه المعيشة المشتركة سادة ومسودون . ولا بد ان يختلف الموقف الفكري لكل منهم تبعاً لموقفه على خريطة السلطة في المجتمع . بحيث انه يمكن القول ان هذا الموقف الفكري يماثل الى حد ما موقف الطبقات المختلفة في ظل المجتمع الحديث .

ويعرف تاريخ الادب الشعبي نماذج لكل من الموقفين . فقد روج اصحاب السلطة لفكرة ازلية التسلسل الطبقي الهرمي ، وهي الفكرة التي شاعت في العادات والتصورات المثالية والأخلاق ، وبالتالي في محتوى الادب . اما النظرة الثانية فعلى العكس منها تماماً . وتفسر بان لها اصولها التاريخية ايضاً حين كان المجتمع قائماً على المساواة الفطرية البدائية ، وحين استمدت مادة حياتها من تمرّدات المسودين التي لم تنقطع عبر التاريخ (٧٩) .

ومن الممكن ان تتم عملية النزول هذه بطريقة طبيعية او تلقائية دون اى مساعدة او تعجيل من اية جهة في المجتمع او خارجه ، ولكنه مسن المحتمل ايضاً ان تتم طبقاً لخطة مرسومة وبطريقة ارادية تمعية . وقد عرفت المجتمعات دائماً ابداً فئة من **الوسطاء الحضريين** الذين يقومون على نقل هذا التراث من طبقة الى اخرى ، وهم ينتمون على نحو ما الى الرافق الأعلى المثقف . ويقوم هؤلاء الوسطاء على خلق تراث استهلاكي - يخضع الى حد ما لخلوط الذوق الفسردى - يصلح للتداول بين جماهير الطبقات الدنيا . ويتمثل هذا في الفن الشعبي وفي « الموضات » على السواء ، في الكتب الشعبية والدراما الشعبية وغيرها ، والملاحظ هنا ان اتجاهات « تربية الشعب » و « تثقيف الشعب » . . الخ ذلك من السياسات تلعب دوراً له شأنه في تحقيق هذه اللعبة .

وهناك نماذج من بعض الروايات التي كانت متداولة بين الطبقات العليا اساساً ، ثم كتبت بعد ذلك للجماهير ، واصبحت تحتل مكانة اثير في نفوسهم .

ولا يخفى علينا هنا الدور البارز الذي يلعبه المدرسون ورجال الدين في هذا الصدد .

### الحركة من اسفل الى اعلى :

على اننا نجد كثيراً من علماء الانثولوجيا والفولكلور قد رفضوا المبالغة في تأكيد حركة التراث الثقافي « من اعلى الى اسفل » بشكل متحيز . واتهموا اصحاب هذا الاتجاه الذين تطرفوا في وضع التخريجات التي تخدم نظريتهم بانهم يتجاهلون ان هناك الى جانب هذا الاتجاه

( ٧٨ ) الصباحي عوفى الله ، المرجع السابق ، ص ٣١ .

( ٧٩ ) رشدي صالح ، المرجع السابق ، صفحات ٦٠ ، ٦٢ - ٦٤ .

- رغم التسليم بأهميته الفائقة - تيارات واتجاهات مغايرة ، أو على الأقل يقللون من شأنها . ولهذا يفترض هؤلاء الدارسون وجود ما أسماه **فوستر** Foster « العلاقات الدائرية » التي يفسرها على النحو التالي : « ...إننا هنا بصدد ظاهرة دائرية تتعرض فيها الثقافة الشعبية للارتفاع والإخساب من خلال الاتصال بمنتجات الطبقات الاجتماعية الفكرية والعلمية . كما تقدم الثقافة الشعبية بصفة مستمرة - وإن كان بدرجة أقل - مساهمات لهذه المجتمعات غير الشعبية » (٨٠) . ويرى فوستر فيما يتعلق بالدين ، ونظام الحكم ، والتعليم والاقتصاد أن « الحركة تكون غالباً في اتجاه واحد : من الداخل إلى الخارج ومن أعلى إلى أسفل » . وهكذا يتردد فوستر في أن يضيء على « الشعب » نفس القدرة البارزة - التي تتمتع بها الدوائر العليا في المجتمع - على توصيل ثقافتها في اتجاه « راسي » .

الا أن هناك من ناحية أخرى بعض الدارسين الأوروبيين الذين لا يقبلون فكرة تحديد نطاق العلاقة الدائرية على هذا النحو . فهم ينطلقون من نظرة إيجابية للطبقة المتوسطة للثقافة الشعبية (٨١) ، قائلين بالتأثيرات المتبادلة التي تتم في « عملية أخصاب وتلاحم متبادل مستمر » ، و « التيارات المترددة التي تتقاطع أفقياً ورأسياً » . بل إننا نجد **فولفرام** Wolfram يتحدث عن « التراتج البديهي الصاعد » . ومؤدى الفكرة المعروضة هنا أن هناك عمليتين متساويتين ، وقد يحدث أن تسيطر إحداها على الأخرى . ولكن هذا يتوقف على الظروف والملايسات ، ولا يجوز أن نعتبره خاصية ثابتة .

وبهنا في هذه الفقرة الغرامية أن نتابع حركة التراث من أسفل إلى أعلى داخل البنية الاجتماعية . أي أن تستعمر الطبقات العليا بعض تراث الطبقات الدنيا . على أنه من الملاحظ أن العصور التاريخية لا تشجع بنفس القدر الحركة من أسفل إلى أعلى ، على خلاف الحركة من أعلى إلى أسفل التي لا يخلو منها عصر من العصور . كذلك نجد أن امكانيات الصعود من أسفل إلى أعلى ليست متاحة لكل عناصر التراث الشعبي بنفس الدرجة .

ويمكن أن نضرب أمثلة كثيرة على هذا الاتجاه من أسفل إلى أعلى من ميادين الفكاكة الشعبية ، والحكايات ، والأغاني الشعبية وغيرها .

فبالنسبة للحكايات نجد مثلاً **بارزاً** في تاريخ علم الفولكلور كله ، وهو مجموعة « حكايات الأطفال والبيت » للأخوين **جاكوب وفيلهلم جريم** . فقد جمعنا هذه الحكايات من أفواه الشعب - بعض النظر عن دوافع جمعها - للتداول بين الطبقات المتفكة ( نلاحظ أن الطبعة الأولى للجزء الأول من الحكايات طبع منها ٩٠٠ نسخة ) فهذه تراث صعد من الطبقات الدنيا إلى الطبقات العليا ، وأخذ يتداول فيها (٨٢) .

ثم نسوق مثلاً آخر من مجتمعنا وهو عمليات « تطوير » أو « استعارة » أو « استلهام » بعض الأغاني الشعبية أو الأنغام الشعبية في مصر ، وفي دول عربية أخرى كثيرة ، كي تكون سلعة تستهلكها الطبقات العليا ، والوسطى ( بعض النظر أيضاً عن دوافع هذا التطوير أو الاستعارة

( ٨٠ ) مادة التراث الثقافي النازل عند هولتكرانس ، نفس المرجع .

( ٨١ ) قادن على سبيل المثال دراسة اريكسون Erixon عن القيادة عند الفلاحين في البلاد الشمالية .

( ٨٢ ) قادن ، مانفريد ليمسار ، الإخوان جريم ، ليبزيج : ١٩٦٧ ، ص ٢٥ وما بعدها .

M. Lemmer, Die Brüder Grimm

أو الاستلھام، وهو دعم الوعي القومي ... الخ.) فالھم هنا أن تراثاً كان متداولاً بين الطبقات الدنيا، یؤخذ وبصاغ في قالب معین، وإحياناً یُقدّم كما هو، للتداول بين الطبقات العليا.

على أن هذه الحركة لا تتوقف عند هذا الحد، إذ من الممكن - وقد حدث كثيراً فعلاً - أن يعود هذا التراث الذي صعد إلى أعلى فينزل إلى الطبقات الدنيا ويكمل بذلك الحركة الدائرية المشار إليها. ولكنه یكون في هذه الحالة - كما هو الموقف بالنسبة لحكايات الأخوين جريم أو تلك الأغاني الشعبية المطورة - قد صيغ في أسلوب شخصي متأثر بشخصية ذلك الفنان أو العالم الذي جمعه أو طوره. فهو لا يعود إلى الشعب كما كان، ولكنه يعود وقد أصابه بعض التخوير والتعديل. ثم انه عندما يعود، قد لا یقتصر على نفس الفئة - أو المنطقة - التي خرج منها في الأصل. ولكنه يمكن أن یغطی قطاعات أكبر وأوسع داخل المجتمع الكبير. من هذا مثلاً أن بعض حكايات مجموعة جريم كانت قبل جمعها متداولة في مناطق المانية معينة، ولكنها بعد أن دخلت تلك المجموعة، وفلت تطبع بانتظام منذ أكثر من مائة وخمسين عاماً، أصبحت تراثاً مشتركاً لقطاعات عريضة تتجاوز بكثير حدود ذلك الإقليم الذي خرجت منه في الأصل. كذلك الرقصة الشعبية التي تؤخذ من محافظة الشرقية أو من منطقة النوبة في مصر يمكن بعد تصعيدها إلى ذوق وأسلوب الطبقات العليا والوسطى أن تعود تعود فتنتشر على مستوى المجتمع المصري كله، فتتجاوز بذلك حدود المنطقة المعينة التي كانت تتداول فيها في الأصل قبل تصعيدها.

ويمكن أن یقال نفس الشيء عن الموسيقى. فكثيراً ما أثرت الموسيقى الشعبية على الموسيقى الفنية أو الموسيقى الراقية، وخاصة في فترات نمو الوعي القومي. ولدينا شواهد على استعانة كبار المؤلفين الموسيقيين الروس بأنغام من الموسيقى الشعبية لبعض المناطق الروسية في أوبراتهم وسمفونياتهم. وكذلك نلاحظ أن الموسيقى الشعبية الألمانية قد تركت في جميع العصور بصماتها على الموسيقى الراقية هناك. ونشير هنا إلى الأنغام والألحان التي استعارها أبو بكر خیرت مثلاً من الموسيقى الشعبية المصرية عند وضع سيمفونياته وسائر أعماله الموسيقية الأوركسترالية.

**وهناك نماذج أخرى من ميدان المعتقد الشعبي:** تتمثل في صعود بعض أساليب الاعتقاد الشعبي من الطبقات الدنيا إلى الطبقات العليا والوسطى مثل: قراءة الكف، وقراءة الفنجان، وفتح الكوتشينة، وتعليق الأحجية، والتماثل على بعض الأشياء كالسيارة مثلاً (وإن كانت تتخذ صوراً مختلفة مغايرة لما هو متبع في الطبقات الشعبية) (٨٢).



### خامساً: الأفراد المبدعون في الشعب

نلاحظ أن عملية نزول التراث الثقافي من الطبقات العليا إلى الجماهير الشعبية العربية ترجع في العادة إلى تائر مثل أعلى لجماعة، أو طبقة، ونادراً ما یكون تأثيراً مباشراً لفرد بعينه. ولا زال

(٨٢) كذلك يمكن أن نجد أمثلة لطريقة لعملية الصعود هذه من أسفل إلى أعلى من ميدان الألعاب الشعبية، من هذا وضع قواعد لتنظيم ولهذيب لعبة الصما (التحطيب) لكي تصبح صالحة للممارسة على مستوى یليق بالمدارس والمعاهد والكتليات والأندية، وكذلك انتشار لعبة السبجة - بعد تطويرها تطويراً طفيفاً - في المدارس والمعسكرات ومراكز الشباب والمنازل والمصايف ومراكز الخدمة العامة. قارن الصباحي عوض الله، الرجوع السابق، صفحتي ١٤ - ١٥ و ص ٢٧.

التساؤل عن أهمية الأفراد ( بغض النظر عن الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي ينتمون إليها ) في صياغة وتشكيل التراث الشعبي ، وبالتالي علاقة الفرد والجماعه ذات اهمية البحث الفولكلورى (٨٤) . وقد عولجت أكثر من مرة وقيلت فيها اجتهادات كثيرة لم تصب للأسف كبد الحقيقة . فكثيراً ما عزا بعض الكتاب الى أفراد الطبقة العليا المثقفة وحدهم القدرة المبدعة على تشكيل التراث الشعبي . ولا شك في خطأ هذا الزعم على اطلاقه ، ذلك اننا يجب ألا ننسى انه ليس جميع أفراد الطبقة العليا مبدعين ، وانما قلّة منهم فقط هي التي تتمتع بهذه الخاصية ، هي « صفة » الطبقة العليا ان شئنا . كما لانسى ان ما نسميه « الطبقة العليا » ليس في الحقيقة سوى « طبقة وسطى » تبدو في الظاهر فقط انها كلها مبدعة ، والحقيقة خلاف ذلك . فهي تخضع لمن يقودها ويوجهها شأنها شأن الطبقات والفئات الشعبية العريضة في المجتمع . فالزواج الفردى ( وهو ما لا يمكن الا اعتباره ابداعاً على الاطلاق ) وكذلك التفكير المنطقي ونتائج ( وهو ما لا يرقى بعد ايضاً الى مرتبة الابداع ) هو الذى يسيطر على الطبقة الوسطى أكثر من الفئات العريضة من الجماعه الشعبية .

كما نلاحظ من ناحية أخرى انه ليس جميع الأفراد الذين ينتمون الى الطبقات الدنيا ( أو الطبقة الأم ) يفتقرون الى القوى الإبداعية ، برغم كل الوشائج الوثيقة التي تربطهم بالجماعة . وللأسف فان كثيراً من دارسي الفولكلور قد اقلقوا هذه الحقيقة الهامة ولم يعرفوها ما هي جدية به من اهتمام ، وما يترتب عليها من نتائج . فنحن نصادف بين أفراد هذه الطبقات شخصيات قيادية بطليمتها أو بحكم الظروف التي وضعت فيها ، وشخصيات منحتها الطبيعة قدرات إبداعية بسخاء ، كما هو الحال في سائر قطاعات المجتمع الأخرى . ومن الطبيعي أن نجد النتائج الإبداعية لأنسان الطبقات الشعبية العريضة الموهوب يتخذ سمات فردية مميزة تتم عن صاحبه ، ولكنّه يعكس في نفس الوقت روح الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد وترقى تراثها : فهو يستلهم في لغته الصور التعبيرية للجماعة التي يعيش بينها ، ولكنه يخلق مع ذلك - ومن خلال ذلك - شيئاً جديداً ، جديداً من حيث أنه لم يكن موجوداً هكذا من قبل . ولكن جدته هذه لا توقعه مع ذلك في خطر العزلة الفردية والمبالغة في الذاتية ، فهو ما زال - لكي يحتفظ بشعبيته - صدى لروح جماعته . هو تعبير فردى عن قيم وأسايب ومضامين جماعية متوارثة . ولذلك يحافظ على شعبيته رغم فردية تعبيره .

ومن الأخطاء الكبيرة التي وقع فيها هانز ناومان Naumann تجاهل هذه الحقائق الكبيرة ، التي حجبت عنه بالتالي رؤية الجوانب الإبداعية لدى بعض أبناء الطبقات الشعبية العريضة .

ومن المؤكد أن هذه الحقائق لا تدعو للاستغراب على الاطلاق ، بل العكس هو الذى يثير الإنسان حقاً . السنا نجد شخصيات فردية متميزة مزودة بقدرات إبداعية فريدة حتى بين أكثر الشعوب بدائية وتخلطاً . فلهذه الجماعات « طبقتها المثقفة » ايضاً ، فهنا تصصادف الشخصيات التي تفهم الأمور أسرع من سواها ، ويمكنها ان ترقى الى معالجة مشكلات فكرية على نحو يفوق سائر أبناء الجماعة . برغم أن هؤلاء الأفراد لا يمثلون « طبقة » بالمعنى الدقيق ، وإنما

( ٨٤ ) نلاحظ قبل الكلام عن دور الأفراد في الإبداع الشعبي ان قضية « شخصية » أو « لا شخصية » التراث الشعبي أي انتسابه أو عدم انتسابه الى مبدع فرد بالذات قد اشبعها الباحثون درساً وتمحيصاً ، وحسمت حسماً نهائياً لصالح الرأي القائل بان مجهولية المؤلف لا تمنى لاشخصية المؤلف . وقد ظلت هذه القضية من بين القضايا التي شغلت اهتمام الباحثين في الفولكلور في شرينات ولاينبات هذا القرن . قادن يورى سوكولوف ، الفولكلور . قضايا وتاريخه ، ترجمة حلمي شعراوى وعبد الحميد حواس ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢ وما بعدها .



هم صفة الموهوبين اذ انهم يفتخرون بصفة عامة الى اى طابع جماعى . وهم كذلك يؤثرون بصياغاتهم الفردية للتراث في زملائهم في المجتمع الذى خرجوا منه ونشأوا فيه .

ولا بد لآى دراسة علمية للتراث الشعبي من منظور سوسولوجي ، ان تهتم اكبر الاهتمام بنصيب الفرد والاسهام الذى يقدمه للتسرات القومي . وهو الموضوع الذى سنفصل فيه القول فيما يلي .

### الرواية بين التقليد والابداع :

أشار دارسو الحكايات الشعبية الاوروبيون في كثير جداً من الدراسات الى وجود افراد مبدعين في الشعب ، خاصة في مجال قص الحكايات . بحيث كشفت هذه الدراسات عن وجود أنماط واضحة من الرواية الشعبية . فهناك رواية يحكون الحكاية بنفس نصها كلمة كلمة كما سمعوها ممن قبلهم ، بحيث تستشعر منهم حرصاً بالغاً يصل الى حد تفديس الكلمات . فاذا أحس احدهم بأنه أخطأ أو التبس عليه الأمر توقف ، وأعمل ذاكرته ، واستعاد السياق ، وبدأ يصحح الخطأ ويواصل الحكاية من جديد . وهذا الطراز من الرواية هو الذى يذكرنا بجملة هوفمان كرايسر Hoffmann-Krayer الشهيرة : « ان الشعب لا يبدع جديداً ، وإنما ينسخ فقط » (٨٥) . ونجد وصفاً كلاسيكياً لهذا الطراز من الرواية عند الأخوين يعقوب وقيلهم جريم في حديثهما عن الرواية السيدة **فيهمان** Viehmann وهى من الرواة الرئيسيين لمجموعتهما « حكايات الاطفال والبيت » ، حيث يقولان :

« لقد كانت هذه السيدة تحتفظ في ذاكرتها بحكايات كثيرة . وهى موهبة كما تقول لا تمنح لكل انسان ، بل ان بعض الأفراد لا يمتلكونها على الاطلاق . ومن ثم تقص « فيهمان » حكاياتها في حذر وثقة وحيوية صادقة ، بل انها تستمتع بما تقصه . وطريقتها ان تسترسل في الحكاية في حرية ثم تحكيها مرة اخرى اذا شاء المستمع ذلك ، حتى يتمكن مع شئ من الممران من ان يستملى منها الحكاية .. وكل من يؤمن بقانون استحالة دوام الحكايات الخرافية مدة طويلة بسبب الأخطاء اليسيرة التي تأتي من انتقال الحكاية من جيل الى آخر ، وبسبب عدم اهتمام الأجيال بالاحتفاظ بها ، عليه ان يستمع الى هذه السيدة ليعرف كم هي متمسك دائماً بنص الحكاية ، وكم هي حرصية على صحتها ، فهي لا تغير شيئاً من نص الحكاية مطلقاً عند روايتها مرة اخرى ، فاذا ما أدركت انها أخطأت في السرد أعادت على التو الرواية الصحيحة . فالتمسك بالتراث المنقول يعيش بين الناس الذين ثبتت حياتهم على نظام معين لا يتغير ، وهم في تمسكهم بهذا النظام أقوى من ميلنا نحن الى التغيير » (٨٦) .

ويقرب هذا الاسلوب من اسلوب الاطفال في رواية الحكايات التي سبق ان سمعوها ، فتلمس لديهم حرصاً شديداً على التزام النص الاصلي ، وعلى تصحيح ما قد يحسون بأنهم وقعوا فيه من خطأ .

ولسنا في مجال استعراض هذه النماذج المتعددة المتباينة من الرواية . ولكننا نكتفي بالإشارة الى طراز آخر مناقض كل التناقض للطراز السابق ، وهو ما تجمعت لدينا شواهد

(٨٥) فارن ، باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٢٢ .

(٨٦) ( فريدريش فون دير لاين ، الحكاية الخرافية ، ترجمة الدكتور دة نبيلة ابراهيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، ١٩٦٥ ، صفحات ٢٥ - ٢٦ .

كثيرة على وجوده من الدراسات الأوروبية للأدب الشعبي . ونعني به ذلك الرجل المبدع فعلاً ، الذى لا يكفي أبداً برواية النص الأصلي ولا يعترف بهذه الأمانة المطلقة والإخلاص للرواية التى سمعها لأول مرة . فيمكن أن يجيبك على طلب رواية حكاية معينة بأنها : « لم تنضج بعد الى مستوى السرد » فهو لا يحكي كل قصة سمعها أو أية قصة يسمعا ، وإنما هو يحرص فى كل مرة على أن يضيف إليها ، ويحذف منها ، ويؤكد على بعض الأحداث دون الأخرى ، ويزيد الحوار حرارة فى مواضع معينة وهكذا . فهو يجرى فى الواقع معالجة كاملة للقصة التى سمعها قبل أن يرويها . بل إن الأمر لا يقتصر على ذلك فقط ، وإنما هو يجدد فى الحكاية إضافة وحذفاً وتعديلاً ، فى كل مرة يرويها فيها . فهو لا يجمد على قالب واحد بالنسبة للحكاية ، وإنما يعمل معوله فيها باستمرار . وقد كتب **هائيناس تسندر** Zender عن أحد الرواة بقول أنه كان يحكي الحكاية فى كل مرة بنص جديد ، وأنه سجل له الحكاية عدة مرات ، يختلف نص كل منها عن الأخرى ، اختلافات ليست هينة ، ليس فى النص أو بعض الكلمات فحسب ، وإنما فى المادة ، واختيار « الموتيفات » وربطها ببعضها ، وطريقة السرد وهكذا . فهو دائم العمل والابتكار (٨٧) .

فنحن هنا بصدد فرد لا جدال فى قدراته الإبداعية . فهو **واع** فى حرصه على عدم الالتزام بالرواية القديمة كما هي ، أو قل هو متمرد عليها ، يريد أن يرويها على نحو يختلف عما سمعها . ولو أنه ولد فى بيئة مثقفة ، وتلقى قسطاً كافياً من التعليم ، واتصل بوسائل التثقيف الرسمي ، لكان عرف طريقه الى المطبعة بالتأكيد ، ولأصبح قصاصاً كبيراً ، ولاعترف الناس بقدراته الإبداعية .

وما من شك أيضاً فى أن الأفراد الشعبيين المبدعين قد مارسوا تأثيرهم على التراث على مدى كل العصور ، لأنهم كانوا موجودين دائماً فى الطبقات الدنيا من كل شعب وفى كل عصر . ولا يمكن أن نفسر هذا التنوع الهائل والتراء العريض فى تراثنا من الحكايات والأساطير والناوادر إلا من خلال تأثيرهم هذا . فهذه التنوعات والروايات المتعددة لحكاية واحدة لم تنشأ من تلقاء نفسها على نحو ما كان يعتقد الرومانسيون . ذلك أن الرومانسيين كانوا يرجعون هذا التنوع الى « الأخطاء » أو « سوء الفهم » و « الاضطراب » وغير ذلك من الأسباب الراجعة الى كثرة تداول الحكاية ، أو غيرها من مواد الأدب الشعبى ، ويرجعونه كذلك الى الربط غير الواسع بين « موتيفات » متعددة من حكايات متباينة فى حكاية واحدة ، وليس الى الخلق المبدع الواسع . ولكننا لا يمكن أن نفسرها فى الغالب الأعم من الحالات إلا من خلال هذه العناصر الإبداعية التى جاد بها الشعب فى كل مراحل تاريخه .

وتتفق مع هذا الخط العام نتائج البحوث التى أجريت فى بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتي عن حياة وأعمال رواة البيلينا (٨٨) والقصص ، والنسوة منشدرات البكائيات ومقيمات الأعراس ، وغيرهم من فئات حملة التراث الشعبى . وفى هذا يقول **يورى سوكولوف** فى كتابه « الفولكلور الروسى » : « ... كشفت تلك الأبحاث عن الدور الكبير الذى تلعبه فى الشعر الشفاهي كل من المهارة الفنية الشخصية والتدريب والموهبة والذاكرة ومختلف أوجه نشاط العقل الفردى . وإلى جانب ذلك فقد ثبت الآن تماماً وتدم بمئات الأمثلة أن لم يكن

(٨٧) **فانن باخ** ، المرجع السابق ، ص ٤٤٣ ، وكذلك المراجع والدراسات العديدة المذكورة هناك .

(٨٨) **البيلينا** : Bylina ملاحم شعبية روسية .

بالآلاف أن أيا من حملة الفولكلور ، أي كل مؤد للأعمال الشعرية الشفاهية ، إنما هو - في نفس الوقت وإلى حد كبير - مبدعها ومؤلفها . ومن بين هؤلاء الناس سنجد : المؤهبين ومن لا موهبة لديهم ، وذوى الخيال الفني الأصيل والمقلدين الذين يفتقرون إلى خيال مستقل ، والأيدي الخبيرة بالفن والتي لا تزال في بداية التجربة ، والمتفكهن المرحين والأخلاقين المنزمتين : والوعاظ الذين وهبوا أنفسهم للعقيدة والمحدثين الجسورين ، والرومانسيين الخياليين والواقعيين . وفي كلمات أخرى يمكننا أن نجد بين حملة الفولكلور ( أي مبدعيه ومؤيديه ) من حيث اتجاهاتهم السيكولوجية والإبدائية ومن حيث درجة تمكنهم وموهبتهم ، ما لا يقل تنوعاً في الأنماط الشخصية عما نجده في الأدب الفني المدون » (٨٩) . ولكننا نحى أنفسنا من خطأ الوقوع في أي مبالغة ، فنؤكد - بناء على نتائج البحوث العالمية أيضاً - أن من المقطوع به أن أمثال هؤلاء الرواة المبدعين ليسوا كثرة على الإطلاق ، شأنهم في ذلك شأن كل العناصر المبدعة الفذة . فهم قلة قليلة لا يوجد العصر بالكثير من أمثالهم ، سواء في ذلك بين الطبقات الشعبية الدنيا ، أو الطبقات المثقفة العليا . لذلك نريد أن تكون على بينة من الصورة العامة النهائية للموضوع وهي : أن الطراز الأول من الرواة - الملتزم بالرواية الأصلية التراما يصل إلى حد التقديس - هو الشائع بين الشعب . فهو يعيش على إفراز القلة المبدعة من التراث الشعبي ، وعلى معالجتهم الجديدة الواعية للتراث الأدبي الذي ولدوا فوجدوه قبلهم .

### سمات خاصة للفرد الشعبي المبدع :

أ - في ميدان الحكايات : تبقى في حديثنا عن حملة التراث الشعبي نقطة هامة وهي : أن فن السرد - سواء كان من الطراز الأول أو الثاني - لا يمارسه بين الشعب سوى أفراد قلل دائماً . فليس كل فرد في الجماعة قادراً على قص الحكايات الشعبية . ومن شأن هذا أن يكفل للراوى مكانة خاصة في أعين أفراد جماعته . فلا بد أن نتصور فيهم - كما أشارت كثير من الدراسات - تملكاً من ناحية اللغة ، ونزوعاً إلى الخيال ، وطبيعة خاصة متميزة على أي حال (٩٠) .

ونسوق فيما يلي حديث استاذة الأدب الشعبي الألماني **ماريا برنجمايير** M. Bringemeier ، عن سمات الرواة الذين عرفتهم في فترة عملها الطويل في جمع ودراسة الحكايات الشعبية ، وهي سمات تؤيدها بشكل مذهل ملاحظتنا الميدانية الخاصة على العدد القليل من الرواة الذين سجلنا لهم حكايات شعبية في بعض أنحاء جمهورية مصر . تقول الاستاذة برنجمايير :

« أن الرواة الذين عرفتهم لم يكونوا من أواسط الناس أبداً ، فليسوا فلاحين عادييين إطلاقاً تتحدد رؤيتهم للواقع بحدود طبقتهم وإنما كانوا دائماً « خارج دائرتهم الاجتماعية Outsiders » ، يتنهد بهم الناس في غير قليل من الحالات . وهم يتميزون عادة بنوع ما من الهويات . ويميل معظمهم إلى الموسيقى ، فيعزف الاكورديون ، أو أنه كان مطرباً جيداً في الماضي . وبعضهم يزرع الزهور ، والبعض الآخر يمارس التطبيب ، أو رؤية الطالع ، أو يقول نوعاً من

(٨٩) يوري سوكولوف ، المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٩٠) قارن حديث « يان » Jahn . عن رواية إقليم التيرول Pommern ، وكذلك حديث « فون هورمان » Von Hörmann عن رواية إقليم التيرول Tirol ، عند أدولف باخ ، المرجع المذكور ص ٤٤٣ .

انواع الأدب» (٩١) . وتشير طائفة أخرى من الدارسين الى أن بعض الرواة يتخصصون في الحكايات ، وآخرون في الأساطير ، وغيرهم في النوادر وهكذا ، ولو أن خبرتنا الميدانية في هذا الميدان لا تؤكد وجود هذا التخصص في قصص الأنواع الأدبية الشعبية في مجتمعنا ، مما يؤكد من جديد أهمية الدراسات الجديدة في هذا الميدان .

**ب - في الأغنية الشعبية :** وكما هو الحال بالنسبة لأدب الحكايات الشعبية ، يتضح الدور الإبداعي للإنسان الشعبي في الأغنية الشعبية كما هو في سائر أنواع التراث الشعبي . ففي هذا المجال أيضاً نجد التعديلات التي يدخلها الأفراد على النصوص والألحان التي سبق أن سمعوها ، ونجد التنوعات الراجعة الى إبداع مباشر مارسه أفراد شعبيون . ولا يقتصر الإبداع هنا أيضاً على عصر بعينه ولا على منطقة بعينها ، فهو متواتر في كل العصور وفي كل البلاد .

وعلى أن هناك بعض النقاد بل ومؤرخي الفولكلور الذين لا ينسبون لهذه القدرات الإبداعية أي مستوى رفيع ويعتبرونها مجرد لعب بعناصر موجودة من قبل . فهذه الأغاني الجديدة في رأيهم ليست سوى تكوينات من عناصر معروفة ، يعاد تركيبها تركيبات جديدة وحسب . وهذه العناصر مستمدة إما من أدب فني رسمي أيا كان ، أو من إغان شعبية قديمة . فهذا الإنسان الشعبي الحديث في رأيهم ليس هو الذي يفني ، وإنما ينبض في عروقه دم طبقة أخرى أو عصر آخر . والواقع أن هذا الكلام يمكن أن يكون صحيحاً لو أننا طبقنا عليه معايير النقد الفني الرسمي بشكل صارم ، ومن وجهة النظر الفنية الفردية الصريحة . أما إذا أردنا أن نكون منصفين في تقييمه ، فلا بد لنا أن نعتبره إبداعاً ، مهما يكن تواضع وبساطة القوى المبدعة الصادر عنها .

كما أنه خطأ بالتأكد أن يذهب البعض الى حد الزعم أن كل معنى شعبي فرد يسيطر بشخصيته وذوقه على الأغنية الشعبية التي يرددها ، وأنه يعيد تشكيلها إرادياً وعن وعي . ذلك أنه لا يتخذ هذا الموقف سوى الفرد المبدع حقيقة ، أما الغالبية العظمى فهي حريصة على القديم ملتزمة بالتراث غاية الالتزام بأمانة تكاد تصل الى حد التقديس . وكل من حضر أداء بعض الاغنيات الشعبية يعرف جيداً مدى الخلاف على اللحن « الصحيح » ، والكلمات « الصحيحة » . أما الغنى الشعبي المبدع فهو وحده القادر - كما يحدث في حالات كثيرة - على اخضاع الأغلبية لارادته ، وفرض النص واللحن الذي يؤديه .

**ج - في مجالات أخرى :** ولسنا في حاجة الى استعراض هذه المسألة بالنسبة لسائر انواع التراث الشعبي الباقية الكثرة ، من أدب ، الى فنون ، وثقافة مادية . ففي الفنون الشعبية مثلاً تجد الطابع العام الشائع ، سواء في الخامات أو « الموتيقات » الزخرفية ، أو الألوان .. الخ ، ولكنك تجد مع ذلك صائناً شعبياً يفوق صائناً آخر ، ويجدد في كل عمل يخرججه . مما يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن له أسلوبه الخاص ، ودوره الإبداعي المتميز في هضم وافراز هذا التراث القديم ، الذي تعاقبت عليه الأجيال عبر عشرات ومئات السنين .

ولعله مما يؤكد هذا أيضاً الإشارة الى ميدان الرقص الشعبي ، فالرقصة واحدة ، في زيار ، وحركاتها ، وإيقاعها ، وربما الموسيقى المصاحبة لآدائها ، ولكنك تلاحظ دائماً تمايزاً في الأداء بين

( ٩١ ) فارتز باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٤٤ ، وهذه هي نفس النتائج التي توصل اليها « ماتياس تسندر » Zender في دراساته ومجموعاته في منطقة الإفل في شمال غربي ألمانيا . فارتز :

M. Zender. Sagen und Geschichten aus der Eifel, L. Röhrscheid Verlag, Bonn, 1966

الراقصين ، على نحو يؤيد ما نذهب اليه هنا ، مع وضع هذا الإبداع في الحدود الخاصة به ، دون إطلاقه في مبالغة وأسراف .

كذلك الحال بالنسبة لسائر أنواع العناصر الشعبية من بناء المسكن ، والزي ، والعادات ، وألعاب الأطفال ، بل والمعتقدات الشعبية . فنلاحظ بالنسبة لهذا الميدان وخاصة السحر ، أن السحرة يتفاوتون كأفراد في تنوع وعمق ثقافتهم السحرية وخبرتهم ودرجة عملهم .. الخ . بحيث أننا كنا نجد في دراستنا لعدد من المشتغلين بالسحر في بعض جهات مصر أن يرسمون نفس الشكل في منطقة واحدة أو حتى من تتلمذوا على بعضهم لا يكتبون نفس الوصفة أو يرسمون نفس الشكل بنفس الدقة والمواصفات . فهذه الاختلافات وغيرها ترجع الى عوامل فردية . (١٢) .

### خلاصة :

من هذا يتضح أن ما أوردناه من شواهد يؤيد ما ذهب اليه **هاينر لاندت** M. Haberlandt عندما قرر : « أن من أطرف وأهم واجبات علم الفولكلور أن ينتبه الى وجود أولئك الأفراد المبدعين - الذين يمكن معرفتهم بالاسم - في كل مجال من مجالات الثقافة الشعبية الحية بين الناس . وعليه يتحتم علينا أن نعدل بعض الشيء من مفهوم : « الثقافة الشعبية الجماعية » . ذلك أن الإبداع الثقافي الفردي كامن في كل ثقافة جماعية من هذا النوع ، والفرق بين شعب وآخر وعصر وآخر هو في عدده وأساليب هذه الشخصيات الإيجابية المبدعة » .

حقيقة أن علم الفولكلور لا يركز بالدرجة الأولى على فردية الإبداع الشعبي ، أي على الصورة الفردية التي يخرجها التراث الى الناس . وإنما هو يهتم أولاً وقبل كل شيء بالشيء المشترك الشائع بين الأغلبية . ولكننا نوضح هنا أن فهم هذا الشيء المشترك الشائع لا يتسنى إلا عن طريق أخذ هذا الشيء المنفرد في الاعتبار أيضاً ، ودراسة حياة حملة هذه المنتجات الشعبية المنفردة التمسمة بسمة مبدعيها . فكتير من الصور التي اتخذها التراث المشترك لا يمكن فهمها حق الفهم دون اعتبار دور القوى المبدعة للانسان الشعبي الفرد . لتحديد اسهام هذا الانسان الفرد في التراث الجماعي للشعب امر لازم تحتتمه اعتبارات منهجية فائقة القيمة .

### القوة الإبداعية للشعب :

تتعرض إبداعات الأفراد الموهوبين من أبناء الشعب لنفس المصير الذي تتعرض له عناصر التراث « النازلة » من الطبقات المثقفة العليا . فبالرغم من أن مبدعيها الأصلي قد يكون معروفاً بالاسم في البداية ، إلا أنها سرعان ما تدخل كتراث مجهول المؤلف ضمن الذخيرة الشعبية الفنية ، التي لا يمكن لمبدع فردى أن يدمي ازاءه أي حق شخصي . وسرعان ما يتسامى فوقها نفر من الأفراد المبدعين من جيل لاحق فيطوعونها لدوقهم ويخضعونها لإرادتهم . وهنا تبدأ على وجه الخصوص عملية التعديل والتحوير التي يشارك فيها الكثيرون من حاملي التراث الشعبي - عن غير وعي في أغلب الحالات - والتي يبدو فيها تأثير أوجه القصور الراجعة الى التواتر الشفاهي . كما يحدث بالنسبة للحكايات الشعبية أو الأغاني مثلاً ، وأعني هنا التعديلات التي تطرأ على النص بفعل قصور في الذاكرة ، أو خطأ في السمع أو الربط غير الواعي بين « موتيفات » من حكايات أو أغان مختلفة ... الخ . وهكذا يشارك في تشكيل ما نسميه التراث الشعبي عادة عدد

( ٩٢ ) فارن غلبه شكوى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٥ ومابعدها ، وكذلك محمد الجوهري ، استخدام أسماء الله في السحر ... الملحق الثاني ( تقرير الدراسة الميدانية ) .

لاحصر له من الناس ، عن وعي أو دون وعي منهم . لذلك فإنا نضع نصب أعيننا تلك الكثرة الهائلة في عدد المشاركين في التراث الشعبي عندما نقول : **إن الشعب** ( أى أفراداً كثيرين من بين صفوفه ) **قد خلق التراث الشعبي أو ساهم في خلقه** . وهذا الظرف الذي يستيق تقريباً كل عنصر فردى واضح هو الذي يجعلنا نقول بالنسبة للأغاني الشعبية مثلاً إنه : « كما لو كنا قد شاركنا جميعاً في خلقها » (٩٢) . وقد قدم **ارنست ماير** E. Meier وصفاً بارعاً لهذا الموضوع ، ولو أنه ينصب بالطبع على الحالة النموذجية فقط . يقول ماير : « إن الأغنية الصغيرة كالأغنية الطويلة سواء بسواء إنما هي إنتاج شخص مبدع ذي موهبة شعرية . ولكن حينما يوجد في مثل هذه الأغنية تعبير معين ؛ أو اصطلاح ، أو صورة غير موفقة كل التوفيق أو غير مفهومة للكافة ، يعمد الشعب إلى تغييرها من تلقاء نفسه ، ويجعل كل أجزاء الأغنية يسيراً على نطقه ويسيراً على فهمه على السواء . وبهذه الطريقة يساهم الناس كافة في خلق الأغاني الشعبية ، وهذه المشاركة هي التي تسمو بالمستوى الفني للأغنية الشعبية إلى الحد الذي يجعلها - بشكلها الدائع المتداول - فوق مستوى الفرد المبدع » (٩٤) . ولا يمكن أن نغتر على صورة لهذه العملية أكثر وضوحاً من تلك التي تظهر بهافي ميدان اللغة ، وهي ذلك الجانب من التراث الذي تشارك الجماعة كلها فعلاً في حمله وتناقله ، والتي تعتبر بذلك مثلاً فريداً للإبداع الجماعي ، لا يناديها أي عنصر آخر من عناصر التراث الشعبي . على أننا نجد مع ذلك نفس العملية في شتى عناصر التراث الأخرى ، كالعادات ، والأزياء والمعتقدات . الخ . على نحو لا يستوجب منا أن نتوقف عنده بشكل خاص .



### سادساً : رؤية تغير التراث الشعبي من منظور سوسيولوجي

لو ألقينا نظرة عامة على حصيلتنا اليوم من عناصر التراث الشعبي الأصيلة ، لتبيننا أن الكثير منها يحتضر فعلاً أو في سبيله إلى الاحتضار في المستقبل القريب . فالمساكن في الريف وفي المدن على السواء لم تعد في الغالب الأعم من الحالات تبني وفقاً للأسلوب والنظام التقليدي المتوارث . وحتى لو حافظ أحدهم على النظام القديم للمساكن الريفي ، فإنه يعطى نفسه حرية التغير تبعاً لهواه أو وفقاً لما تملبه عليه ضرورة ملحة . قد يقول البعض أن هناك مناطق ريفية لازال نظام البيت الريفي القديم سائداً فيها ، ولكن الحكم العام ، سواء عندنا في العالم العربي أو خارج العالم العربي ، أن هذا الأسلوب وهذا النظام في سبيلهما إلى التقهقر . فإن يستطيعا الصمود طويلاً أمام زحف التصنيع وزحف التحضر . وقد جعلت الكثافة المتزايدة للمدن والوحدات العمرانية عموماً ، من التخطيط سبيلاً - ضرورة حيوية لإفناء عنها . ونفس الكلام يمكن أن يقال ولكن بدرجة مخففة عن الزي الشعبي . أما اللهجات المحلية فقد بدأت هي الأخرى تتعرض لضربات عنيفة تهدد كيانها . ومن أبرز مصادر توجيه هذه الضربات : لغة الصحافة ، والإذاعة المسبوعة والرئية ، وما إليها من وسائل الاتصال الجماهيري . هذا بالإضافة إلى أنواع المؤسسات التربوية والاجتماعية الحديثة التي من شأنها أن تجمع أبناء مناطق مختلفة - سوبالتالي

( ٩٢ ) النص من « تيودور شتورم » Storm أوردته « باخ » على صفحة ٢٥٠ .

( ٩٤ ) النص من ارنست ماير ، أوردته « باخ » على نفس الصفحة .

أصحاب لهجات مختلفة - في مكان واحد ، يكون عاملاً على صهر وتلقيح هذه اللهجات ببعضها ، على نحو يؤثر على معالم كل منها على حدة تأثيراً لا ينكر . من أخطر هذه المؤسسات وأبعدها تأثيراً ، المدارس ومعاهد التعليم ، على اختلافها ، ومعسكرات الجيش ، خاصة حيث يجرى العمل بنظام التجنيد الإجباري . كذلك المعتقدات والخرافات الشعبية سائرة هي الأخرى إلى التغير ، ولم تعد بصورتها التقليدية النقية إلا في القليل من المناطق ، أما في سائر أنحاء البلاد وقطاعات المجتمع فيتمزج بها أو تحل محلها بشكل تدريجي المعتقدات والأفكار وكذلك الخرافات الحديثة (٩٥) .

والملاحظ على كل الأمثلة التي ضربناها أنه لم يكن هناك عامل قهر خارجي يدعو الناس إلى الحفاظ على القديم . فظروف العصر هي عامل التأثير الأبقى والأدوم وهي قادرة على فرض نفسها في النهاية ، وإن اختلفت سرعة هذا التأثير واختلفت كذلك قوته من مكان إلى آخر ومن عصر إلى آخر ومن فئة اجتماعية إلى فئة أخرى ، ولا حاجة بنا إلى استعراض جميع مبادئ التراث الشعبي للتدليل على هذه الحقيقة ، وحسبنا الاكتفاء بتقرير هذا المبدأ العام .

على أن هذا القديم لا يذهب هكذا إدراج الرياح ببساطة ، ولا يختفي كلياً دون أن يبقى أية مخلفات أو رتوش في الصورة العامة ، ولدينا مثل واضح على ذلك من دنيا العادات والتقاليد والأعراف الشعبية . فقد بدأت هذه العادات والأعراف التقليدية تفقد هي الأخرى سطوتها القديمة ، خاصة منذ أخذ القانون الوضعي يحل تدريجياً محل القانون الشعبي التقليدي (العرفي) ، ومن ثم يسلبه سطوته المتوارثة ، وهي السطوة التي كانت السند الأساسي لكل عادة ولكل تقليد شعبي . وكلما امتد تأثير القانون الوضعي واتسعت دائرة نفوذه ، كلما تقلصت دائرة نفوذ العادات والأعراف الشعبية . ولم يعد بوسع هذه العادات والأعراف أن توقع العقاب بالمخالف ، كما كان يفعل القانون التقليدي ، وإقصى ما أصبحت تفعله هو أن تثير نفور المجتمع واستهجاناه للمخالف . وفقدت العادة بذلك كثيراً من الراسيم والتفاصيل المصاحبة لها . حقيقة أن الفرد لن يخرج هكذا صراحة وكنية عن العادة والعرف ، فالإلزام الاجتماعي ما زال قائماً ولكن من المألوف أن نجدته يتحرر من بعض عناصرها ويتخفف من بعض قيودها . وهكذا بقيت لدينا بعض العادات القديمة المرتبطة بأحياء مواسم السنة ، والأحداث الكبرى في حياة الفرد والأسرة وهكذا . أما دنيا العمل التقليدي فقد فقدت كل عاداتها وتقاليدها المتوارثة أو كادت تحت سطوة التنظيم الصناعي الحديث والأوضاع الاقتصادية المرتبطة بهذا النظام الجديد . غير أن نفس ظروف هذا المصنع الحديث قد شجعت على وجود عادات جديدة واتخاذها هي الأخرى شكلاً محدداً وثابتاً إلى حد ما (أي تقليدياً أو جمعياً على نحو ما) . ولو أننا يجب أن نلاحظ أن الكثير من هذه العادات الجديدة له أساس في التنظيم الرسمي الجديد ، وليس نمواً تلقائياً كاملاً .

فإذا افترضنا أن التاريخ الشعبي كان قد عمل في مرحلة سابقة على تنمية كل هذه الأنواع

(٩٥) - قدم « فيلهلم بريون » معالجة والحيطة للجانب السوسيولوجي في دراسة الفولكلور ، ذكر فيه بعضاً خاصة على إسهام النظرة السوسيولوجية في توضيح رؤية تغير التراث الشعبي ، فإن مقاله :

W. Brepol, "Das Soziologische in der Volkskunde", in: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 4. Jahrg., Bonn, 1953, PP: 245-275.

انماءً كاملاً بحيث أخضع لها كل مجالات الحياة - المادية والروحية على السواء - فإنا يمكن أن ننبين بوضوح قلة العناصر المتبقية من هذا التراث القديم العريض . إذ استبدل الكثير منه عن طريق النظم الثقافية ( الرسمية ) الحديثة : كالفنون ، والمدرسة ، ولوائح العمل ... الخ . فالمدرسة تسيطر الآن بتربية الجيل الجديد ، بحيث لم يعد التراث الشعبي المتوارث يلعب الادوراً ثانوية فقط في هذه العملية . كذلك أخذت ثقافة الفئات الاجتماعية العليا تفرق كل العناصر التقليدية في مجال الترفيه والتسلية . وأخذت المؤسسات الجديدة تحل محل الصور التنظيمية التقليدية .. وهكذا .

على أننا يجب أن نؤكد مجدداً على أن هذه الصورة العامة تختلف من منطقة الى أخرى ، ومن طبقة الى أخرى . ولكن لاجدال - رغم تباين السرعة والدرجات - في أن التراث الثقافي الشعبي في طريقه الى التفتت . ومن ثم يجعل هذا الوضع من التساؤل عن حقيقة التراث الشعبي في مجتمعاتنا الحديث تساؤلاً جوهرياً وملحاً : خاصة وأن الأشكال ، والمضامين ، والقيم المتوارثة أخذت في التواري باستمرار .

لا يمكن أن يشور خلاف على أن علم الفولكلور يختص بدراسة عنصر التماثل والتشابه في القطاعات الاجتماعية الكبرى ، وليس بالصور والتنويعات الفردية . فهذا التماثل وهذه العمومية النسبية هما السمة المميزة للمادة التي نتناولها في هذا العلم . ولكننا نضيف أن هذا التماثل وهذه العمومية يرجعان من وجهة نظر علم الاجتماع الى عامل التكيف ، بغض النظر عن الوسيلة التي يتحقق بها هذا التكيف . فالتناس الذي يعيشون معه ، ويواصلون جيلاً بعد جيل الخلق في نفس الميدان ، يصلون الى نوع من التشابه فيما بينهم ، ويتوصلون خلال هذا الى خلق وسيلة تتسم بهذه السطوة الكفيلة بالحفاظ على هذه العناصر المشتركة . ويقدم الناس هذه السطوة باعتبارها ارباً مشتركاً . وهي تمثل عنصر القهر الاجتماعي الذي يحول بين الفرد وبين تجاهل عناصر هذا الارث عموماً . فهو يتحول بذلك الى وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي كما يقول رجال الاجتماع حيث تسهر الجماعة كلها على التزام أفرادها بهذه القواعد ، والعادات ، والآراء المتوارثة .

فإذا حدث ورسدنا تغيراً في هذه العناصر المتوارثة ، فإننا يمكن أن نرجع ذلك الى عديد من الأسباب والعوامل . ولكن العامل الحاسم دائماً هو : انه ما أن تتغير ظروف الحياة ، حتى يبدأ المجتمع في التخلي عن بعض عناصر التراث التي لم تعد قادرة على الاتساق مع الظروف المتغيرة الجديدة ، رغم ما تتصف به تلك العناصر من سطوة ومن قدرة على البقاء والاستمرار . فصلاحيات عناصر التراث واستخدامها في الحياة الواقعية مرتين بأشكال الوجود الاجتماعي بالدرجة الاولى . ومن النماذج الشهيرة على التورات التي حدثت في دنيا المأثورات الشعبية موجات التحضر والتصنيع والتورات الهائلة البعيدة المدى في وسائل الاتصال بين الناس .. الخ . فقد أدت هذه جميعاً الى القضاء على بعض عناصر التراث أو تعديلها لأنها لم تعد متنسقة مع البناء الاجتماعي الجديد .

ويدرك القارئ من هذا العرض السريع - الذي لا يمكن أن نوفيّه حقّه في هذا الحيز المحدود - أن النظرة السوسولوجية هي المعين الاول لنا على رصد حركة تغير عناصر التراث في الماضي ، من خلال ربطها على هذا النحو بأشكال الوجود الاجتماعي . ومن خلال التعميمات يمكننا أن نستشرف اتجاهات هذا التفسير في المستقبل ، أي قبل أن تحدث ، الامر الذي يتيح لنا أن نرسم لأنفسنا سياسة واعية في مجال رعاية التراث الشعبي ..



## القصص الشعبي

عندما كنت اعد رسالتى لنيل درجة الدكتوراه في موضوع **الف ليلة وليلة** ، هالتي هذا الخضم الكبير الذي ألف حول أصل الليالي مهملاً أى موضوع سواه . ولم تكن آنذاك معرفتى بالدراسات في المأثورات الشعبية قد اتسعت كما كان يجب لها أن تتسع ، فلم أستطع أن أفسر هذا الاهتمام من قبل المستشرقين والعلماء الا بأن شيئاً من الشعور القومى قد أخذ يخف ، وأن فكرة تلاقي الشعوب في كل مراحل التاريخ قد أخذت تحل محل تفرد شعب دون غيره بأمجاد تاريخية وفنية تزداد كلما زاد احساس العالم بفخر انتمائه الى الامة التي ينتمى اليها . لذلك اردت ان ادرس دراسة جديدة ، دراسة تعتمد على النص نفسه وتحاول من خلال النص أن تبين خصائص ومميزات وربما اصولاً أيضاً .

ولقد لفتني بشكل واضح نص في مقدمة قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » ، عندما يجتدح القاص قصته ، وهو كثيراً ما يفعل ، ولعل العبارة المعروفة : « ان قصتي عجيبة لو كتبت بالابر على مآقي البصر لكانت عبرة لمن اعتبر » تمثل بعض ما كان يسوقه القاص الشعبي في صدر قصته ترغيباً للسامع وتشويقاً له . ولكن قاص قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » له

\* الدكتوروة سهر القلماوى - استاذة الادب العربي الحديث بجامعة القاهرة سابقاً ، عضو المجلس الاعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية كما شغلت منصب رئيس الهيئة العامة للتأليف والنشر بوزارة الثقافة في ( ج ٢٠٠٤ ) من اهم مؤلفاتها ، الف ليلة وليلة واحاديث جدتي ، والحكاية في الغزول في ذلك العديد من الترجمات والمقالات .

شان آخر . لقد وضع أيدنا على حقيقة هامة تزداد أهميتها على مر السنين واختلاف الباحثين، وهي أن هناك عوامل أساسية تؤثر في تطور القصة الشعبية وتلقى عليها ظلالاً عبر الزمان والمكان اللذين تنتقل بينهما . وأهم هذه العوامل عنصر القاص الفرد ثم مرحلة الكتابة . يروى راوى قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » أن ملكاً شغوفاً بالقصص قد أسرف في بذل ماله ورفده للقصص . فاختلف معه وزيره بسبب هذا ، فاستنجد الملك بالتاجر « حسن » ليأتي له بحديث غريب (١) - قصة - لم يكن قد سمعه قط ، ليتحدث به الوزير . وأرسل التاجر بماليكه الخمسة في البلدان المختلفة بحثاً وراء هذا الحديث . وقد اختار أن يكون سمر (٢) « سيف الملوك وبديعة الجمال » . وتقنع مصر والشام من نصيب خامس هؤلاء المالكين ، الذي يصادف في مدينة دمشق قاصاً هرع الناس ليجدوا لهم مكاناً قريباً في حلقته . فجلس الملوك مع الناس لسمع والتذ . وانتهى القاص من قصته ، ولكن الملوك يريد قصة بعينها ، هي سمر « سيف الملوك وبديعة الجمال » . لذلك هويسال القاص عنها فيرد بأنها عنده . ويدخله القاص في بيته ويعطيه دواة وقلماً وقرطاساً ويعطيه الكتاب . فإذا ما نقل القصة قراها على الشيخ القاص وصحبها له ثم اشترط عليه الإبقاء إلا على جمهور معين من السامعين لشريف مقامها . ويعود الملوك إلى سيده ، ويستحسن الملك قصة التاجر حسن ويحفظها عنده في الخزانة ليطالعها له التاجر حسن كلما سئم أو مل فاشتاق إلى سماع القصص .

وكانت هذه الإشارة الواضحة من نفس كتاب الليالي دليلاً واضحاً على تفرد هذا الكتاب بنوع معين من القصص ، تمثل خصائص مرحلة الكتابة الأولى . فهذه القصص لم تجمع من أفواه القاصين مباشرة وإنما أصل الكتاب ( في مقدمته ) نص مكتوب مترجم عن الفارسية أو الهندية قبل الفارسية ، وكونه أصلاً نصاً مكتوباً يجعل للقصص فيه خصائص هذه المرحلة من مراحل تطور القصة الشعبية .

والذي بدأ علماء الفولكلور يتنبهون إليه حديثاً في دراستهم لتطور القصة الشعبية هو هذا بالذات : ما علاقة الفنان الفرد بتطور القصة وانتشارها واختلاف بعض معالمها ، وهل اثر الزمن ، أو مرحلة الحضارة ، أو خصائص البيئة ، هي المسئول الأول عن التطور والاختلاف ، أم أن هناك فن القاص يتدخل بشكل أقوى من كل هذه العوامل . كان القاص فيما يقولون مجهولاً ، أو هو الجماعة ذاتها ، وكان اثره متضالاً ، ولكن البحث الحديث أثبت أن القاص له شأن أي شأن في تطوير القصة وانتقالها وانتشارها في بيئات بعينها ، وأن القصة إذا وصلت إلى مرحلة الكتابة كان ذلك إبداعاً ببرز اثر القاص الفرد . بل كان ذلك إبداعاً باقتراب الأدب الشعبي من الأدب الرسمي من حيث فردية المؤلف وعقربية الانبساط الفرد الفنية . والاتجاه نحو الرفق في الحضارة كما نعلم اتجاه لابرز خصائص الفرد وعقربيته .

وموضوع علاقة القاص بالجماعة والخصائص الجماعية في نوعية القصة ومميزات الأفراد أو المقاطع التي يتكون منها بناء القصة كاملاً ، موضوع لا يحسم بمثل ما يقول جودري عملاق القصة الروسي : « كل إنتاج فني لفنان عظيم هو في نفس الوقت صدى لثقافة الشعب كلها » . أو بمثل ما يقول غيره من أن القصص الفرد هو نتاج بيئته ، وهو مميل لوجدان شعبي

(١ و ٢) : انظر ببقعة « الحكاية الشعبية » للكتورجيد الحميد يونس عدد ٢٠٤ من سلسلة المكتبة الثقافية و يونيو ١٩٦٨ حيث يستعرض المؤلف هذه المصطلحات المختلفة في اللغة العربية ودلالاتها من « حديث » إلى « يسمر » إلى « حكاية » ... الخ .

وامتته . فان مثل هذه الأقوال العامة لا تؤدي بنألى كثير من معرفة خصائص التطوير ومراحل الانتقال وبيئاته في القصص الشعبي ، ذلك أن القصة الشعبية لا تنمو بفكرة طارئة ، وإنما هي تراكمات خصائص الفرد والبيئة . كان هنسالك قاص فرد في زمان ما ، ولا يمكن أن يكون الأمر إلا هكذا ، ثم لعبت الجماعة دورها تحويراً وتطويراً وحفاظاً على القصة ، وربما نقلت لها ، على لسان من هم ليسوا بقصاص ، إلى بيئات أخرى . ان معرفة دور القاص الفرد في القصص الشعبي أمر جد عسير ، خاصة أن أكثر هذا الشكل الأدبي أصالة ما يجمع مباشرة من شفاه الرواة ، وبمجرد أن يكتب القاص كتاباً ونعثر على نسخة من هذا الكتاب ، تبدأ حياة هذه القصص في الدبول ، لأنها تدخل المعامل ، وبألق ونماذج للدراسة ، ولا تؤدي بعد ذلك دورها الذي كانت تؤديه وهي قصة شفوية ، إلا أن يتاح لها فنان فرد يعيد صياغتها ويؤلف - استيحاء منها - جديداً من القصص .

ولنوضح الأمر ، يجب أن نقف أولاً لنتمثل بعض الأمور الهامة . ان القصة - كما اسلفنا - يؤلفها فرد ما في زمان ما ومكان ما ، ثم يرويها الرواة ، فتأخذ من الجماعة وتعطى ، بما تمليه على القاص من رغبات وتعمس له من تعاملات . وفي عملية الأخذ والعطاء تتجلى خصائص الجماعة البيئية والعقائدية والتاريخية والجسسية . ثم يأتي دارس كما فعل الأخوان جريم Grimms في مجموعة « قصص الأطفال والبيوت » وهذه مالميس الدراسة وإنما الاستماع ، فيعملان فهما فيما التقطتا من شفاه الرواة أو من بعض مخطوطات عثرتا عليها ، ولهما رواية هامة ( يذكرانها هي السيدة فيهماني وبمداننا ببعض المعلومات عنها ) ولكنهما لا يتقيدان بالأصل ، فتخرج لنا المجموعة صالحة لأن تقرأ القرن التاسع عشر ، الذين يستعملون الكتاب ولا يتحللون حول قياس . ويأتي شاعر عبقري مثل جيسوته فيستلهم بعض هذه القصص مثل قصة الحائك الذي تزوج الأميرة ، أو الحدائق التي ترى مرة واحدة فيشقى المرء شوقاً إليها ويقضي جزءاً من العمر بحثاً عنها ، أو قصة الجبل المنمط الذي تتخطم عليه السفن ، أو قصة الأميرة التي تخدمها أيد خفية ... الخ ، فيخرج لنا منها أدباً في أرقى مراتب البراعة الفنية .

من هذا نرى أن مرحلة التدوين مرحلة هامة . ومن الأمور الجوهرية أن نعرف هل هذه القصص مجموعة من الشفاه فقط ، أم أن النص المكتوب مصدر من ضمن مصادرها . ذلك أن خصائص العبقرية الفردية في النص لا يمكن أن تتوارث أو أن تنتقل شفاهاً سليمة عبر زمان ومكان . ويشير الباحث الفولكلوري المجري جيولا اورتوتاي Gyula Ortutay في دراسته التي إفردها لقصاص شعبي مجري اسمه فيديكس (٢) Fedics هذه القصة ، ويتساءل إلى أي حد يمكن نقل خصائص الملكية الفردية شفاهاً عبر أجيال ، فيقول : « إنه بالتحديد في هذا التوزيع بين التراث محفوظاً عن طريق الفرد ، والتراث محفوظاً عن طريق الجماعة ، نجد مفتاح فهم طبيعة القصة الشعبية . وإذا نظرنا إلى أحدهما دون الآخر ، فالتأثير في خطأ جسيم » : ليس الأمر إذن ، في نقل هذا الباحث ، توحيده بين الفرد والجماعة ، حتى فيما يتعلق بالتراث ، ذلك أن طريقة الفرد تختلف اختلافاً ملحوظاً عن طريقة الجماعة في الحفاظ على هذا التراث . وتظل مشكلة الفنان الفرد قائمة لا يحسمها أنه يعبر عن وجدان الجماعة من خلال وجدانه الفرد ، لأن ثمة خلافاً بين طبيعة الوجدانيين حتى في تمثيلها للتراث المشترك .

إنها رحلة أخرى يدخلها النص الشعبي ، لا عبر زمان ومكان ، بقدر ما هي رحلة تطور بين

(٢) « فيديكس يروي قصته » اورتوتاي ، بودابست سنة ١٩٤٠ ، ج ١ ، ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ،

أدب شعبي أنتجه الفرد ، الى أدب شعبي تأثر بالجماعة وأصبح معبراً عنها ، الى أدب شعبي ينتجه فرد تهديداً أو استيحاء ، ثم في النهاية ، الى أدب رفيع للخاصة ينتجه فرد بذاته ، معروف باسمه وبخصائصه . والتغير في وظيفة القصة وفي الجمهور ، من جماعة تسمع ، الى فرد يقرأ في كتاب مطبوع ، هو المسئول عن تطورات كثيرة تحدث لنفس القصة عبر هذه المراحل المتطورة من زاوية الفردية والجماعية وأثرهما في مادة القصة وشكلها .

والاهتمام بدراسة القصة بتغير تبعاً لذلك ، فالقصة الشفاهية التي تدل على اشتراك الجماعة في صورتها أصبحت تهتم علماء الأنثروبولوجيا والآنثولوجيا وعلماء النفس والبيئة والجغرافيا والتاريخ . الخ ، لمعرفة خصائص الأجناس والبيئات والعصور - وفي صورتها الرفيعة تصبح هامة لنقاد الفن والدارسين لعبقريّة الفرد . . . ولكنها - في شكلها الأول وشكلها الأخير - ما زالت تأخذ من الجماعة وتعطي ، وتتفاعل معها اما عن طريق القاص المجبول أو عن طريق الكاتب العبقري المسروق وان كانت في الأولى تنغير وفي الأخيرة هي ثابتة .

والطريق الذي يتبعه الدارسون في تصنيف القصص ووضع جداول لها هو نفسه الذي يتبعه القاص عندما تبدأ عملية الكتابة تبرز خصائص الفردية فيه . فالأخوان جرم أخرجاً كتابهما الهام بعد أن اتبعوا الطريقة التالية : جمع كل ما أمكن جمع في ألمانيا من صيغ مختلفة للحكاية الواحدة (٤) ومن هذه الصيغ مجتمعة يخرج الجديد مكتلاً شاملاً لكل ما اختاروا من مختلف هذه الصيغ . هي عملية اختيار من مجموعة صور لأخراج صورة جديدة تؤدي غرضاً جديداً في ظروف قد تغيرت . وهما أيضاً لا يدونان كل ما سمعا ، وإنما الأخ **يعقوب جرم** يشترط شروطاً في الحكاية التي يجمعها ، وهي أن تكون كاملة ، وأن تكون مشوقة في نظره . والأخ **وليم جرم** يأتي بدراسته اللغوية فيهدب النص على أساس متين من دراسة طويلة للغة الألمانية القديمة . ولقد واجها صعوبة يفرضها الفرق بين البنية الشفوية للقصة والبنية المكتوبة . فالمدول عن الشفاهية والمواجهة يفقد النص رونقه ما لم يكن الكاتب ذا دراية بالأسلوبين يمكنه من أن ينقل من الشفاهة الى الكتابة دون أن يعرض الرونق والجادية الأسلوبية لخطر الفقد أو الدبول .

وهناك فرق كبير بين جامع القصص الشعبي للتسليّة - كما فعل الأخوان جرم - وبين من يجمعها للدراسة ، حيث يتعين على الدارس أن ينقل كل شيء وأن يدرس كل شيء ، والجهود الذي يبذله المستلم وجامع التسليّة في سبيل الإبقاء على سحر القصة ورونقها ، يبذله الدارس في سبيل أن يصل الى الحقيقة . وستعرض لذلك فيما بعد ، ولكننا نذكر هنا - لمجرد تبيان الفرق - أن الدارس يجمع أحياناً كل صور القصة ثم يستخرج منها الجزء الذي يتكرر في كل قصة ، فيعده الجذر أو الأصل ، ثم يروح يدرس الاختلافات لعله يجد لكل اختلاف سبباً أو مبرراً جغرافياً أو أنثروبولوجياً أو نفسياً أو تاريخياً . . . الخ .

ولقد حفل القرن التاسع عشر ، وفي أواخره ، بخاصة ، بطائفة من جامعي القصص الشعبي للتسليّة ، كان أبرزهم الأخوان جرم سنة ١٨١٢ في ألمانيا ، اللذان قدما وديلاً الطبعة الأولى بملاحظات تضحيت فيما بعد فأصبحت كتاباً يؤرخ أول نظرية حديثة في موضوع أصل الحكايات

(٤) قد نصل الصيغ أو الصور المختلفة للقصة الواحدة الى المائتين أو أكثر .

الشعبية وتاريخها . ولا يقل عنها شهرة وتقبلاً من الجمهور القصاص الفرنسي **بيرو** Perraut في مجموعته المعروفة : أقاصيص بيرو (٥) .

وان يكن الاخوان جرم قد سبقا **بكليمنس برنتانو** ( كما سبقوا جميعا ببيرو الفرنسي ) الذى استلهم قصصاً مكتوبة منها قصة « الصبي وبوقه السحري » ، وهى القصة التى ألهمت الاخوين جرم عملهما ، ولكن **برنتانو** لم تكن له موهبة فردية تضيف على الجديد رونقه الخاص ، فلم يُعرف ولم يكن لقصصه أى رواج . وكذلك نجد **فيلاد** الذى حاول مبكراً أن ينظم هذه القصص فأفقدتها بالنظم رونقها السحري ، فلم تعش قصائده . وان كانت تعد معلماً على طريق نظم القصص الشعبي ، وهى عملية استمرت طويلاً . نجدها فى الشرق فى شأن **كليلى ودمينة** ، كما نجدها باقية حية فى فرنسا عند **لافونتين** ، وكلاهما نظم قصصاً عن الحيوان ، وكلاهما أوجد نوعاً مقبولاً بل محبوباً من الأدب الجديد فى قصص العبرة والعظة على لسان الحيوان .

وهناك محاولات كثيرة قبل الاخوين جرم وبعد الفونس بيرو، مثل محاولة **موزاوس** Musäus فى القرن الثانى عشر عندما أراد أن يجعل للقصة مغزى ولكن على حساب جعل السحر والخارق فيها ثانوياً بحجة أن هذه أمور لم يعد السامع يعتقد فيها ، فأفقد القصة رونقها لأنه غفل عن أن المعتقد أن يكن قد ماتت صورته القديمة ، فهو يعيش فى جوهره فى شكل معتقد جسد . أن جوهر الإيمان بالخوارق لا يمكن أن يموت ، فهو يعيش حتى فى أرقى البنيات فى سلم الحضارة .

وعلى اثر نجاح **جرم** الالمانيين ومن قبلهما **بيرو** الفرنسي ، راح المؤلفون يبحثون عن القصص الشعبية ، أى قصص ومن أى مصدر ، بقصد إعادة الصياغة وإيجاد قصص جديدة للأطفال والكبار تلبى حاجة عملاء المطبعة الجدد ، الذين أخذوا يزدادون بعوامل كثيرة أهمها انتشار التعليم وازدهار المدن وتسليم طبقة أكثر عدداً مقاليد الحياة الاقتصادية من عصر الاقطاع ... الخ . ولكن القرن العشرين يشهد هذا الجهد مضاعفاً عندما يتصدى علماء الفولكلور لهذا الجمع ويريدون أن يرسوه على قواعد سليمة . فأخذوا يجمعون من مناطق بعينها كل ما يمكن جمعه مكتوباً أو مرويّاً على الشفاه . وتنبهوا منذ وقت مبكر الى حقيقة أن القصة الشعبية قد توجد على شكل آخر من أشكال الفن ، بصورة بقايا دالة على معالم القصة التى قد تكون اندثرت ، أو قد تكون لا تزال حية تروى . واهتموا بالرأى اهتماماً خاصاً . فالسيدة **فيهمان** التى روت للأخوين جرم أكثر قصصهما ، كانت دقيقة جداً ، تروى القصة مرة ومرتين وتعيد القصة اذا نسيت جزءاً منها . هكذا صورها الاخوان جرم فأعطيا للرأى مركزاً هاماً أخذ يتزايد على مر الزمان . وهذه دراسة مجرية لـ « **لندا داي** Linda Dégh » (١) تنال دراستها جائزة بترى الدولية سنة ١٩٦٣ وظهرت الترجمة الانجليزية للكتاب فى العام الماضى ( تبرز بشكل واضح دور السيدة « **بالكو** » التى تروى قصص القرية التى أخضعها لدراساتها . وقبل أن تعرض لهذه الدراسة على أنها أحدث دراسة للقصة الشعبية على اسس استنفادت من كل المدارس السابقة - أحب أن اشير الى بحثين هامين أيضاً ، وفى صدد بقاء القصة الشعبية فى صورة فنية أخرى كبقايا دالة على الاصل .

( ٥ ) نشر شارل بيرو « الآب » مجموعة قصصه سنة ١٦٩٧ ثم أعاد الاين « بيرو » نشر المجموعة بعد أن أعمل فيها فنه حذفاً وإضافة وتعديلاً واستبدالاً ، ثم أضاف دراسة عن الاصل ، وبهذا فهو سابق على جرم .

( ٦ ) Linda Dégh عنوانها « القصة الشعبية فى قرية مجرية » .

أما البحث الأول فهو بحث عن بقاء القصة في شكل نحت زخرفي بعد ضياع الأصل . وهناك الظاهرة منتشرة في جزيرة جاوة (٧) خاصة، والباحث يعتمد على فهرس بودكر (٨) Bodker ويستخرج من هذه النقوش الزخرفية في المعابد وغيرها طائفة من القصص المعروفة التي ما تزال تروى ، وطائفة من القصص لم يجد لها أصلاً حياً . وطريف أن نلاحظ أن قصص الحيوان والإنسان ، وهي قصص للموعظة عادة ، هي السبابة إلى اتخاذ شكل الشعر وشكل النحت وأحياناً أيضاً شكل الأغنية، إلى جانب قصص الاساطير والخرافات .

والبحث الثاني (٩) عن بقاء أطراف من قصص شعبية في شكل أغنية ، مما يفرض تغيير وظيفة القصة . ففي البلاد الشمالية ، حيث يكثر الخوف على قطعان الغنم من الحيوانات المفترسة والصوامق ، ينتشر القصص حول هذه الظاهرة . وكثيراً ما تكون الراعية فتاة جميلة تنادى على خرافها بأسمائها في حنان ولهفة . وتصبح هذه الأغنية من أغاني الأطفال لاستجلاب النوم إلى عيونهم وتنسى القصة الأصلية . وفي نفس الموقف في جبال الألب ، حيث الراعي رجل ضخم الجثة قوى البنية ، نرى أغنيته في نفس المناسبة قوية ، فتصبح نشيداً حماسياً يتغنى به الجيليون ، وتنسى القصة الأصلية التي كان النشيد حلية فيها .

والأغاني تحمل كثيراً من التشابه لموضوعات القصص والمعتقدات السائدة فيها ، فكلها تمثل بيئة عامة بمعتقداتها وإيمانها ، وخاصة بخوفها من الموت . ففي أيام اجتياح الأوثى في المجتمعات الأقل حضارة ، وأيام غضبات الطبيعة الثائرة ، من السيول إلى الزلازل . . الخ ، وأيام الحروب والقتال الدائر بين القبائل على الرزق ، كانت ظاهرة الموت حقيقة يومية تعيشها الجماعة . لذلك نجد كره الموت يمتد كثيراً إلى كره الموتى والخوف من المقابر ، بل إلى التشاؤم من الطفل الذي يموت قبل أن يسمى ، أي الذي أسرع إليه الموت . وكثيراً ما يظهر عفريت الميت في القصص والأغاني على حد سواء . ( وقد يظهر في شكل ساحر ينتهي بمأساة كالقصة الشعبية التي تعتبر أصلاً لقصة دون جوان ، حيث يعثر البطلي في طريقه إلى الحانة في جمجمة فيدعوها لاحياء الخمر معه ، فيفعل عفريتها . ويقبض روحه ثاني يوم فيتشامم رفاقه من القبرة ويتجنبونها ) . كذلك موضوع الطفل الذي سينتقم من أبيه أو سيقتل قاتلاً إعتدى على الأسرة بشكل أو بآخر ، يلهم الام أغنيات تهدده بها في مهد فهي دائماً تتطلع إلى مستقبل الطفل العظيم . وقد تكون له مجرد حاضنة لأن الطفل الذي سيقتل أباه خاصة يكون عادة قد انقذ من الموت ، لأن الأب يعلم أنه سيقتله بناءً على نبوءة سابقة فيحاول الأب قتله طفلاً ، ولكن الطفل ينجس ويربى في حضن حيوان أو حاضنة من طبقة أدنى . وأغاني الأمانة هذا الطفل تحمل بقايا أشكال مندثرة من هذه القصة أو هذا الموتى .

كذلك نجد الأغاني - كالقصص - تحمل سمات البيئة وسمات المهنة التي يرتزق منها المجتمع : أهي الزراعة أم صيد البحر . وشتان بين البيهتين . ففي مجتمع الصيد السعيد تنتشر الخرافات أكثر وجنيات البحر الشريرة تجذب الصائدين وتفرقهم وجنيات البحر الصالحة ترشد

(٧) موريت دي ماير Maurits de Meyer ( Wilrijk Antwerpen ) مجلة فابولا Fabula المجلد العاشر ، العدد ٢ ص ١٢٢ ، سنة ١٩٦٩ .

(٨) فهرس Bodker L. قصص الحيوان الهندية ، نشر في هلستكي سنة ١٩٥٧ .

(٩) اشعار القصص الخرافية Verses in Legends . مجلة فابولا ، المجلد ١٢ العدد الاول ، سنة ١٩٧١ .

الى مواطن الصيد الوفيرة ، وتملا رحاب القصة والاغنية على السواء ، وتكثر في الاغانى قصص مفامرات الجنيات ونداءاتها العذبة ، اما اغراء بالموت غرقاً في ظلمات البحار ، وأما دليلاً على الرزق في حنان وحب وعلم بحال الصائد الفقير . الذى يعتمد في رزقه اعتماداً كلياً على القدر . إما في البيئة الزراعية ، فالأغاني كالقصص اكثر واقعية ، تتوسل الى عناصر الطبيعة ، لأن وجود الرزق أو الزرع مثلاً للعيان فيه جزء عملي واقعي . يجعل القصة عادة واقعية والمعتقدات فيها تجلب النحس أو السعد اقرب الى الواقع منها في عالم البحر المجهول . لذلك نجد كثيراً من الاغانى يمثل الفرح بالحصاد أو النجاة من العواصف ، أو بما سي جلب ثمن المحصول من سعادة للأسرة . كذلك تدور القصص في البيئة الزراعية حول موضوعات أقل غموضاً وأقل خوفاً وتشاؤماً .

من هذا نرى أن جامع القصة الشعبية الحديث ، المكلف بأن يجمع كل صورها ، قد يضطر الى اللجوء الى اغنية أو نقش زخرفي ليصل الى شكل من اشكال رواية القصة قد اندثر ولم يبق الا هذه الآثار دالة عليه . ان الاشكال المختلفة للقصة وثيقة اساسية للدراسات الحديثة . قد تصل هذه الصور في تعددها الى مائتى شكل كما سلفنا ، فقصة « الأميرة الجميلة والسراق » لها مائة وستة عشر شكلاً ، منها الشكل المندثر الذى لم يبق منه الا اغنية الأميرة تنادى على خرافية خوفاً عليها من السراق .

كذلك يجب أن نضيف أنه أصبح من مصادر جمع القصص الشعبي أن نعود الى بعض الآثار الفنية العظيمة ، شعراً ونثراً ، التى استلهمت القصص الشعبي لنرى تغير بعض سمات القصة ، اما نتيجة رواية اعتمد عليها الشاعر أو الكاتب القصصي والدرامى خاصة ، واما نتيجة عقيدة الاديب الفردية . وطريف مثلاً أن نتتبع نوعاً من هذه الدراسة حول موضوع « الفردوس المفقود » للشاعر الانجليزى **ملتن** (١٧) رحلة من الخطيئة الى التوبة ، أو رحلة الشوق الى الجنة التى تمثل في الادب الشعبي رؤيا في حلم أو في واقع لا سبيل الى تكراره . اننا نجد في هذه القصيدة وصفاً للشيطان ولرحلة الشيطان الى الجنة وتصويراً للاعراف ووصفاً للجنة ذات الأنهار الاربعة . ( وطريف أن نتتبع دلالات الأعداد في القصص الشعبي والمعتقدات الشعبية وخاصة العدد الاربعة الذى لا يرد كثيراً مثل العدد ثلاثة أو سبعة ) ووصف النهر الذى يقود الى العدم أو الى الجبال الثلجية أو الى الموت . وكذلك من الطريف أن نجد اختلاف البيئات والمعتقدات ينعكس على اصول هذه القصة في الادب الشعبي التى دخلت الشعر الرفيع عند **ملتن** كما دخلت قبل ذلك الى كثير من الشعر الملحمى الوسيط أو قصائد **البلايد** Ballads بشكلها المعروف في الادب الانجليزى . وطريف مثلاً أن نلاحظ أنه في القصص المصرى القديم الفرعونى ، يصعد الشيطان سلماً عالياً الى الجنة ويجد الاله على أعلى السلم يأخذه في آخر مرحلة ليدخله الجنة ، بينما هو في القصص النورماندى يصعد بأجنحة تكسر كثيراً ولا يجد من يساعده . وجسر الاعراف يصنور بأشكال مختلفة تعكس آثار البيئة ، حتى الأصوات التى تسمع هى مرة رعد و أخرى تسبيح الملائكة . وأعضاء الشيطان تختلف بين أذرع وأرجل وأجنحة . وبينما نجد في القصص الجبرماني واليهودى والاسلامى أن اجتياز الجسور والاعراف مخوف بالمخاطر صعب عسير ، نجد اجتياز عند أهل الشمال النورمان أمراً سهلاً ميسوراً ، مما يعكس طبيعة الشعوب في خطوط عامة شاملة .

( ١٠ ) « رحلة الشيطان في الفردوس المفقود » ملتن ، بقلم ستانلى كوهلر Stanley Koehlr : ماساتشوسيتس : مجلة قابولا ، مجلد ١٠ ، عدد ٢ ، ٢٠٠٤ .

وهكذا نرى هذه الخصائص في صورة القصة الشعبية وقد حملتها معها بعد أن أصبحت أدباً ربيعاً استوحاه الفنان من الأصل الشعبى . وعند دراسة القصة الشعبية قد نجد في هذا الفن الربيع كثيراً من الخصائص التى افتقدتها الصور الشعبية الباقية . أو كثيراً من التفاصيل التى ضاعت في منحنيات الانتقال الشفوى .

وفي صدد الأدب الرفيع تبرز لنسأ أيضاً ناحية هامة لا يعطيها الباحثون الغربيون حقها من العناية ، ولم يلتفتوا إليها إلا حديثاً ، لأنها - كظاهرة - لا تفرض وجودها عندهم ، وهى ناحية اخذ الأدب الشعبى من الأدب الرفيع (١١) ذلك أنه بانتشار التعليم والطباعة، وخاصة الطباعات الشعبية من مساللات وغيرها تموت عادة الصور الشفاهية للقصة . ثم إن الأمر بعد الإذاعة له شأن آخر مختلف كل الاختلاف . ولكن في بعض البيئات تظل الاكثرية غير المتعلمة لا تعرف لنفسها طريقاً ولا صلة بالكتاب أو الصحيفة المطبوعة . وهنالك القاص الماهر يطوع مادة الأدب الرفيع أو الشعبى المطبوع لجمهوره المستمع . نجسد في « ألف ليلة وليلة » أجزاء طويلة منقولة برمتها من كتب النوادر والعجائب والرحلات . . . الخ ، كما هي دون تطويع . ومن الصعب أن نجزم هل هذه الإضافات كانت إضافة على النسخة المكتوبة فيما بعد ، أم إن هذه الإضافات من الأدب الرفيع قد عرفت لنفسها حياة على نحو ما على شفاه الرواة .

إن البحث في القصص الشعبى يتشعب وتكثر مساره ومدخله ومخارجه ، ولكن يبقى البحث الميداني العلمى المنظم هو الأساس .

وهذا بحث الدارسة المجرية **لندا داي** الذى استفاد كما تقول صاحبه من كل مدارس البحث السابقة . وقد أجرته على هذا النحو الذى ترجو، ونرجو معها ، أن يكون رائد الباحثين في هذا الميدان ، حتى تكمل لنا مجاميع جديدة على أساس علمى من هذه المادة الزاخرة من القصص الشعبية . لقد أصبحت مادة هذه القصص وثائق هامة لطائفة كبيرة من العلماء يزادون عدداً ويكثرون ويتفرعون شعباً ونوعاً ، على مدى تقدمنا الحضارى ، والسبب في ذلك أن الاهتمام بجماهير المتلقين للفن تزداد لأسباب كثيرة ومتعددة كل يوم زيادة وأضحة .

تجرى الباحثة دراستها على منطق « بوكوفينا » التى تسكنها قبائل « **السيكلر** » ( Bucovina, Szekler ) فتمهد بدراسة جغرافية للمنطقة والأجناس التى تدخل في نسج هذا المجتمع وتاريخ هجرات هذه القبائل من مناطق أخرى وأسباب هذه الهجرة . فلقد انتقلت هذه القبائل من منطقة صيد الى منطقة زراعة فغير الناس مهنتهم، ولهذا كله انعكاسات في قصصهم الذى حمل بقايا عهود الصيد وأساطير البحر . وتدرس الباحثة أيضاً طبقات المجتمع والتزاحم على موارد الرزق الأساسية بين الأغنياء والفقراء وبين الفقراء بعضهم البعض . وتدلنا على أهم الصناعات والعلاقات التجارية وغير التجارية بينهم وبين جيرانهم ، ثم تدخل في حياة بيوتهم فتحدثنا عن تقاليد الزواج وتؤكد على التزاوج بين القبائل الأخرى وتذكر أسبابه وتصف أشكال شيوخه ثم تصف لنا ملابسهم وشيئاً عن آثامهم وماكولاتهم .

وتخرج بنا الى حياة المجتمع فتدلنا على مظاهر تضامن الفقراء ومساعدتهم لبعضهم البعض في الزراعة حرباً وجنباً . وكيف أنهم يختلطون بالأغنياء ، ولكن الاختلاط يحافظ على مظاهر

( ١١ ) تشير « لندا داي » في بحثها الى وجود هذا التفاعل بين القصة الشعبية والمسلسلات الشعبية بفصل تاتى الراوى او القصص بها في أيماناً حتى الآن في المجر .



الطبقية بينهم . حقاً هم يرقصون جميعاً معاً في الأعياد في الهواء الطلق ، لكن الأغنياء حلقتههم وللفقراء حلقتهم بعيدة نوعاً ما عنهم .

وتبدو على فقرائهم سمات الرضى بالواقع والإيمان بالقدر وتظهر عليهم أمارات الذلة والمسكنة . ويهاجر منهم كثيرون الى مناطق مجاورة وأحياناً قليلة الى مناطق بعيدة ، ولكنهم يعودون أبداً ليتزوجوا من عشيرتهم . تاريخهم حي وتقاليدهم حية بوساطة المعلمين والقسس أو المدرسة والكنيسة التي تزرع في نفوسهم منذ الصبا حب القبيلة والفخر بتاريخها . تقسو عليهم الاحوال ، فيظلون متضامين وفي كل مهجر لهم يتجمعون ويحافظون على تراثهم ويحيون تقاليدهم . وفي قرية « كاساد » ، من المنطقة ، مظاهر لحس غير عادى بتاريخهم وتراثهم . لذلك ، فإن أقاصيصهم القديمة حية مروية وأغانيتهم ورقصاتهم وملابسهم هي لم تتغير .

والدارسة تتخذ القاص ومستمعيه محوراً لها فتلاحظ ازدهار مناطق بالقصص دون غيرها ، بسبب وجود قصاص موهوب . ان الاسطورة أو الخرافة تنتقل في سر من قم الى قم ولكن الحكاية أو القصة لا بد لها من قصاص فنان . ومهنة القاص ومهنة المجتمع من حوله هامة جداً . انها تحدد جزءاً كبيراً من عالم القصة وبيئتها وطريقة التفكير عند إبطائها . وقد تتبع أربعة قصاص مهرة وخصت منهم سيدة حاذقة هي **بالكو Palko** فصورت لنا كيف تغير من مادتها ببراعة لتلائم ذوق الجمهور . ورصدت الدارسة أيضاً بدقة أثناء تدوينها للقصة انفعال الجمهور بها . انها لا تؤمن بالتدوين بعيداً عن مسرح النشاط نفسه أو الأداء الوظيفي للمادة القصصية ، فهي تدون القصة أثناء استماع الجمهور لها . وتنتقل الدارسة بإفاضة لبحث مناسبات القصص ولتحديد أغراضها أو وظيفتها . فالقصة تختلف شكلاً وموضوعاً حسب وظيفتها ، والقصة الحية تؤدي دائماً دوراً حياً واضحاً . هناك قصص لتسلياة الملوك مثل الف ليلة وليلة ، وهذه القصص عادة تقترب من الأدب الرفيع ، وقصة لتزجية أوقات الفراغ أو الاوقات الطويلة العصبية كقصة تروى في ميادين الحرب أثناء انقطاع القتال ، أو قصة تروى في السجن للتخفيف من ألم الانفراد والوحدة ، وقصة تروى لتنشيط العمال وهم يعملون أو وهم يستريحون بعد عناء العمل . وقصة للتعليم ، واخرى لتسلياة الصبيان والبنات أو تسلياة المرضى . وكان النبلاء يؤجرون قصاصاً ليدودوا الأرق ويخرجوا النوم . وتروج صناعة القاص في مثل هذه البيئات كما ترتفع حى التنافس ويبرز العامل الفردى الذى يقترب دوره من دور الفنان في مجال الفنون الرفيعة .

ولقد زخرت وكالات التجار في العصور الوسطى بهذا القصص الذى لم تجد له الدارسة الجريئة صورة في البيئة التى درستها ، ولكننا في الشرق نجد حافلاً وإفراً . فلقد كان التاجر الثرى أو الحاكم - أحياناً - يفتح فندقاً مجانياً للتجار الدائمى التنقل ببضاعتهم شرقاً وغرباً . ولقاء هذه المجموعات في مبنى واحد هو « الوكالة » (١٢) فرصة ولا شك لقصص مغامراتهم أو احسن ما سمعوا من قصص ونوادير - لذلك نجد قصص ألف ليلة وليلة لا تصور بلاط الرشيد الذى تكثر من ترداد سيرته وإنما هي في الواقع تصور بيئة التجار المسلمين في القرون الوسطى بمثلهم وقيمهم ومغامراتهم أو عقيدتهم واهتمامهم حتى يصبح قصر الرشيد نفسه قصر تاجر ثرى ، لا أكثر . ولو درسنا الليالي من هذه الزاوية لتفتحت لنا في دراسة البيئة الإسلامية منافذ كثيرة ووصلنا الى علم كثير . ولكن الليالي فتنت المستشرقين فدرسوا بيئتهم من زاوية الاختلاف

( ١٢ ) ما زالت بعض هذه الوكالات باقية في بعض العواصم الإسلامية وما زالت تسمى وكالة وإن بطل استعمالها في الفرض الذى انشئت من أجله ، مثل وكالة القورى بالقاهرة .

بينها وبين بيئتهم القريبة ولم يفتنوا إلى أن البياى تصور مجتمع التجار أولا وآخرأ . ولقد أشرنا إلى ذلك بتفصيل فى الكتاب الثانى الذى مهدنا به لدراستنا لآلف ليلة وليلة ..

أما الدراسة المجرية ، فلقد اهتمت بالقاص الفرد اهتماماً زائداً ، وهى بذلك تخالف المدرسة الروسية الحديثة التى عادت ، بعد الاهتمام بالفرد ، إلى التبتير بالجماعة ودور الجماعة ، واعتبار القصص الشعبى لا مؤلف له إلا هذا « المجرى » المسمى الجماعة . وهذا الاتجاه ليس ما يفسره فى تاريخ تعامل الدولة مع القصص . ففى فجر الثورة ، وقد احتاجت الدولة إلى دعاة يشررون بالمذهب ، اهتمت بالقصاص وحملتهم قصصاً مصنوعة للدعاية والاتصال بالجماعات . ولما استتب الأمر عادت لتضغط على فكرة الجماعة التى هى منطلق العقيدة الشيوعية الأساسى . حيث يذوب جزء هام من الفرد أن لم يكن أكثره فى المجموع أو الجماعة كلها .

وفى رصد التجارب أو الأخذ والعطاء بين الجمهور والراوى ، اتبعت الدراسة طريقتة التجسير المكرر أكثر من مرة وعلى دفعات متباعدة وفترات زمنية مختلفة ، لترى أنواعاً من التفاعل تحاول تعليلها بما طرأ على الجماعة من تغيير .

ولا شك أن الانتقال بعد ذلك إلى مبادئ القصص نفسها يضع إيدينا على أضعف جزء من هذه الدراسة . فلتن اقلحت الدراسة المجرية العامة فى تقنين الاتجاه الاجتماعى الأنثروبولوجى فانها لم تقطع فى تقنين ، أو حتى وضع الأسس لدراسة الأسلوب والمحتوى . ولا بد لنا أن نعترف أن مثل هذه الدراسة تنقسم إلى نوعين : نوع يريد بالشكل والمحتوى أن يستدل عنى معلومات فى التاريخ أو الجغرافيا أو الأنثروبولوجيا أو علم النفس أو .. الخ ، ونوع - كما أسلفنا - يريد بالشكل والمحتوى أن يصف ، ولا يطعم فى أكثر من أن يدل على معالم التطور . وهذا النوع الثانى يحتاج إلى ما لم يتوفر بعد ، وهو الأدلة الوافرة لمجموعات القصص وتحليل تراكيبها « وموتيفاتها » وتصنيف ذلك كله .

ولقد كرس بعض الباحثين ( حديثاً جداً ) كل جهودهم لوضع هذه الأدلة العامة ، حيث يجمعون أكبر عدد ممكن من صور القصة الواحدة . ثم فهرسة ذلك موضوعياً وتاريخياً وجغرافياً . كما يجمعون - وفى نفس الدليل - أكبر عدد ممكن من القصص التى تعالج موضوعاً واحداً أو جزءاً بعينه من الموضوع الواحد ثم تصنيف هذه القصص فى أدلة مختلفة لتكون عوناً للباحثين . ومنذ أن بدأ هذا الجمع وظهرت أولى ثمراته بكل ما فيها من تنوع وغنى ووفرة عدد ، لم تكن متصورة ، أصبح الباحثون يخشون الجزم بنتائج بعينها مخافة أن تظهر صورة جديدة للقصة أو قصة أخرى مشابهة تعالج الموضوع وبشكل مختلف مما يترتب عليه دحض النتائج التى يتوصل إليها من دراسة ما قد دون إلى الآن . ومن أشهر هذه الأدلة دليل « ستيث تومسون » (١٣) الذى نشر كتاباً عن الحكاية الشعبية سنة ١٩٤٦ فى نيويورك ، ولكن تصنيفه للقصصات أو « الموتيفات » عنوانه « دليل الموضوعات الشعبية » وقد نشره ثباعاً فى هلسنكى ، ثم أعاد نشره فى جامعة أذرباى فى أمريكا .

وبالرغم من استعانة الدراسة بهذا الدليل فإن الجزء الخاص بالشكل والمحتوى فى دراستها المتأخرة يمد أضعف جانب من دراستها لم يصب فوق طاقتها . لقد اعتمدت على تسجيل مستقص

(١٣) Stith Thompson " Motif Index of Folk-Literature " هلسنكى سنة ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، الطبعة الجديدة ، وقد ضاعف حجمها فى مطبعة جامعة أذرباى سنة ١٩٥٥ - ١٩٥٨ .

لكل المادة. حرصت فيه على رصد تنوع الرواة وأسباب ذلك ثم صنفت القصص حسب خصائصهم وتاريخ حياتهم وملاحظات النكتة والاجتماعية عليهم. وعلى جمهورهم، وسبقت كل هذا بدراسة للمجتمع وتاريخه وتراثه وواقعه. كما درست عملية القص نفسها ووظيفتها ومناسباتها وضفطت على التجاوب ونوعه ومداه الذي يلتفت النظر بين القاص وجمهوره، بل أنها كما أسلفنا حرصت على التدوين في فترات متباعدة لترصد جزءاً من عملية التطور لتستخلص قوانين أو قواعد تطور عملية قص القصص في هذه البيئة. ويتبين الأمر بعد ذلك منوطاً بدراسات مشابهة لتتجمع لدى الدارسين في المستقبل المادة الكافية التي تمكنهم من دراسة المضمون دراسة فنية سليمة، لا من حيث دلالات عقائدية أو تاريخية أو جغرافية... الخ، وإنما من حيث دلالات فنية وأساليب ونماذج وأطروحات فيها هذا الفن ويتطور.

إن دراسة القصة الشعبية تكاد تصل في عمرها إلى قرن من الزمان. قرن شهد الاهتمام بالفولكلور ينتعش وينتشر ويزداد علمية وتقنية وفنية، ولكن ميدان القصة بالذات ما يزال مجالاً فسيحاً يحتاج إلى جهود وجود. ففي القصة، وهي فن كلامي، يمكن أن ندرس عقائد وأحداثاً ومعلومات لا نجدها في الرقص أو الغناء أو الحرف والصناعات أو غير ذلك من مواد الدراسة الفولكلورية. لذلك، أي لأن الكلمة تعبير عن فكر، تدخلت علوم كثيرة في ميدان دراسة القصة ولم تجد هذه العلوم مجالاً في أشكال الفولكلور الأخرى. كذلك عمر القصة أبعد من ذلك، وآفاق انبثاها أرحب وإمكاناتها لأداء أدوار معينة في عالما المعاصر الذي يروج بالفكر والعقائد لا نهاية لها. ولذلك فإن دراستها تحتاج إلى أكثر من قرن وإلى أكثر من طريقة ومنهج لتجد فيها وفاء أو بعض وفاء لهذه الآفاق المتفتحة من الدراسة.

وليس معنى الضفط الحديث على الدراسة الميدانية نفيًا للدراسة الفكرية المجردة، وإنما هو تدعيم علمي لها ووسيلة إيجاد وثائق أكثر حيوية وبالتالي أكثر دلالة على الواقع الملموس والمادة الحية. وستظل الدراسة المجردة تبعاً هاماً لاستخلاص حقائق بل للإيحاء كالتقصيص الأصلي في ميادين الإبداع. فدراسة مثلاً لموضوع السلام أو المصالحة في عالم الحيوان تدلنا على موضوعات غنية، قابلة للصياغة الجديدة من مرتبة إعادة القصة نفسها إلى مرتبة أرقى خلق جديد مستوحى منها. فلقد فتن الإنسان بعقله منذ تطورت حياته (حتى في العهود البدائية الأولى) من الاعتماد الكلي على القوة الجسمانية إلى الاعتماد على الحيلة والذكاء في سبيل الحصول على رزقه وخاصة إذا كانت السبيل قنصاً لحيوان الصحراء أو الغابة. فبالحيلة يمكن الوصول إلى غايات لا تبلغها القوة وحدها. وفي عالم الحيوان حيوانات شهرة بالحيلة والذكاء أبرزها في القصص على الأقل هو الثعلب أو الذئب أحياناً. فهذا الحيوان يعيش على فرسة يحصل عليها بالحيلة والذكاء في أكثر الأحيان. ولقد اضجبت الإنسان البدائي بالذئب الذي يضطج على الغراب لأنه يريد قطعة الجبن التي يحملها في منقاره وهو في أعلى الشجرة. ويشتمل الذئب الذكي غرور الغراب ويأتي له من مطعم: بشاعة صوته، ليقول له ما أجمل صوتك في الغناء فهلا غنيت لي. ويفتح الغراب فمه بالغناء ويظهر الذئب بالجبن. ولكن التطور في هذا الجذر البسيط للقصة يفترض أن هناك من الحيوانات من يمكن أن يكون أكثر لعبة من الثعلب كما يقال. وهذه قصة بسيطة لها تأثير وتحوير دال على مناطق هجرتها وخصائص الشعوب التي تذاكرتها وهي

قصة الثعلب وسمك البحر . ويرى هيرودوت المؤرخ القديم المعروف عن قورش Cyrus نفسه أنه أشار الى هذه القصة عندما جاءه ولاذ الإقليم بعد أن انتصر مطالبين بالمشاركة معه في الحكم فردد عليهم : لقد ناديتكم فلم تستجيبوا وقلت لكم ثوروا فلم ثوروا ولما انتصرت وحدي جئتم تقتسمون ممي مثل الثعلب الذي أخذ ينفخ في نايه على شاطئ البحر ليخرج له السمك ويرقص على أنغامه . فلما لم يخرج أخرجه بالقوة بالشباك . فلما خرج أخذ يرقص طرباً على أنغام الناي فقال له الثعلب : لقد دعوتكم من قبل فلم تستجيبوا واليوم ترقصون على نفس النغم الذي لم تقبلوا أن تنصتوا إليه حين دعاكم . ويرى بعض الدارسين أن هذه الرواية القديمة قد تكون أقدم إشارة لوجود هذه القصة منذ زمان قورش أي منذ خمسة وعشرين قرناً . ولكن القصة تطورت وأخذت السمكة تسخر من ذكاء الثعلب وترفض أن تقع في فخه . . وبأخذ الكلام المعسول من الثعلب مكان أنغام الناي في الصور الأحدث من هذه القصة . وقصة مشابهة لهذه عشر عليها **الربابي بريشايه** ( Rabbi Berechiah ) ترجع إلى القرن الثالث عشر يرويها الربابي في مجموعته المعروفة عن الذئب والحمامة . ونجد في القصص المصري القديم قصصاً تصور هذا التطلع إلى « البيوتيا » أو المدينة الغاضلة في عالم السمك الحيوان ، حيث يسود السلام بين القوى عضلاً أو عقلاً وبين الضعيف . وفي الصور الأحدث نرى الثعلب يلجأ إلى الكذوبة أن القانون قد صدر بالفعل عما سلف وبالمصالحة بين جميع الحيوانات أوبأن « المهدي المنتظر » أو « المخلص » قد ظهر في آخر الزمان وأن شرعية القاب قد انقضت . ويتبع ذلك عادة منظر أو حادث يثبت للفرسية كذب الثعلب فيفسر هارباً . كان يقول الثعلب للديك : ألم تسمع بأن « المخلص » قد ظهر وأن القانون الآن هو أن الذئب صديق للحمل والثعبان صديق للطفل والثعلب صديق للديك ، فيذكره الديك بأن الكلاب من بعيد ما زالت تنبح عليه ، وعندما يتنبه الثعلب لصوتها يقول الثعلب : ولكنها لم تسمع بعد بالأخبار وستسمع وتسكت، ولكن الكلاب تقترب والثعلب يفر هارباً . وتروى قصيدة « رينار الثعلب » المعروفة من أواخر القرون الوسطى هذه القصة على نحو آخر .

كما تروى هذه القصص أحياناً في مجموعات الفكاهات مثلما نجد هذه القصة منشورة في مجموعة الفولكلور الفكاهي العبري التي نشرت في تل أبيب سنة ١٩٥٨ ، وكذلك مجموعة « ميدور دور Midor Dor » التي نشرت تبعاً في نيويورك من سنة ١٩٢٩ إلى سنة ١٩٦٨ على أربعة أجزاء . كذلك نجد نواذر الحيوانات في كثير من الكتب غير القصصية في اللغة العربية مثل كتاب **الدميري** عن الحيوان ، أو كتاب **الإبشهي** « المستطرف في كل فن مستظرف » . ونجد الأثر الإسلامي يبرز ، فالثعلب مثلاً يدعو الديك للصلاة معه لينزل له من على فرع الشجرة ويقول الثعلب أن الإمام يرقد تحت الشجرة ، ولكن الكلب الذي سبق أن اتفق مع الديك يتحرك من تحت الشجرة فيفر الثعلب ، ولما ينادي عليه الديك ويسأله عمن صحبة ما زعم بأن قانوناً قد صدر بالصلح والسلام بين جميع الحيوانات يؤكد الثعلب أن القانون قد صدر ولكنه يعدو لجلب ماء ليتوضأ به قبل الصلاة ويفر .

والصور التي تبرز ثقل الحيوان الضعيف بالحنيلة على الثعلب « أبو الحيل » أحدث نسبياً ، وهي تصور أن العدل الذي يبرر به الثعلب في تحاليله كان قائماً فعلاً بين الحيوانات ولكنه من باب الجنة المفقودة التي يظل الإنسان يتشوق إليها ولا يبلغها إلا في الأحلام أو في الحكايات ، وفي

الفولكلور السومري القديم نجد الثعلب يتصف بالغباء فيستغل القاص بعض هذا التراث في محاولة تصوير من هم « أكثر غلبة من الثعلب » في عالم الحيوان ، وفي قصص كوبا وبورتوريكو وأمريكا اللاتينية نجد البطة حيناً والجمار حيناً آخر يضحك على الثعلب ويتفوق عليه في المكر والخديعة ويظهر الثعلب بصورة غبية مغفلة . وفي مجموعة حديثة لقصص من اليمن نشرها في برلين سنة ١٩٦٣ **يفت شفلي** Yepheth Shvili نرى معالم إسلامية واضحة قد أضيت زخرفة للقصة . فالثعلب يتنكر في زي حاج عائد لتوه من الحج ويذهب الى دجاجة يزف اليها الخبر أنه تاب وإناب وأنه راجع من الحج ، ويرجوها أن تغفر له سابق ظلمه واضراره بجنسها كلسه : ويسمع الصقر الثعلب وهو يحض الدجاجة على أن تنادي كل اخوانها ليعتذر لهن جميعاً ويعلم توبته ويؤكد مغفرة الدجاج كله له . وينزل الصقر ليسير في غطرسه وزهو فيسأله الثعلب : من ذا الذي نصبك ملكاً على الطيور يا هذا حتى تفسد علي دموع الدجاج ؟ فيقول الصقر : ان الله وحده هو الذي فعل ذلك ، فيسأله الثعلب شهوداً ، فيأتي الصقر بكلين يفتريسان الثعلب في الحال .

وقصص الحيوان في المجموعات القديمة وخاصة الدينية الهندية « الرج فيدا » و « البنشاشترا » و « المهاباراتا » كثيرة متنوعة كلها للموعظة والعبرة، حتى سلم الباحثون جميعاً أنه وإن كان من الصعب أن يقال أن بلداً بعينه هو أصل أي نوع أو طائفة من القصص الشعبي ، فإن الذي لا شك فيه أن الهند قد احتضنت قصص الحيوان منذ تاريخ مبكر وأنها نمت هذا النوع من القصص وطوره بحيث أصبح من العسير أن نجد قصة عن الحيوان أو الحيوان والإنسان أيضاً دون أن يكون لها وجود في مجموعات هندية قديمة . وسواء أخذت بعض البلاد هذه القصص من الهند مباشرة أو عن طريق غير مباشر ، أم لم تأخذها منها بالمره – كما يزعم بعض العلماء في شأن قصص « إيسوب » اليونانية القديمة – فإن الغالبية العظمى من بلاد العالم تدين بهذا النوع من القصص الى النقل المباشر في أغلب الأحيان عن الهند ومجموعاتها القديمة . ولذلك كثرت عمليات جمع هذه القصص سواء من كتب قديمة ، وهو الأكثر ، أم من الجمع الميداني في الهند ، وهو الأقل النادر . وقد صدرت عدة مجموعات حديثاً تتضمن دراسات عن الأشكال في هذا النوع من القصص وصورها وأسباب اختلافها أو مجرد ملاحظة لطرافة الاختلاف أحياناً مثل مجموعة **تومسون روبرتس** Thompson Roberts « نماذج من القصص الهندي الشفوي » ، ومجموعة **بودكر** المتخصصة Bobker « قصص الحيوانات الهندي » وكذلك نجد طائفة من هذا القصص في المجموعات والدراسات الجديدة التي تمثل اهتمام اليهود بثراث العرب وإدعاهم أنه تراثهم مثل **هاناور** J. E. Hanawar « فولكلور الأرض المقدسة » ( لندن سنة ١٩٣٥ ) – أو دراسات في الفولكلور العبري والمالي **لحاميم شسوارزباوم** Haim Schwarzbbaum ( برلين سنة ١٩٦٨ ) وهو الذي نشر أيضاً بحثاً عن « حلم السلام الدائم في دنيا الحيوان » (١٤)

وفي ترجمات الليالي افتتح عن طريق **جلان** المترجم والقصاص الفرنسي الموهوب خضم جديد مختلف من قصص الحيوان الذي لا يروى للغة والعبرة فحسب ، وإنما الذي

يؤدى الى تفهم أوسع للعلاقة بين الانسيبان والحيوان ، بل الى دور الحيوان في احلام الانسان وطلعاته نحو عالم افضل . وقد ترجم B rton الى الإنجليزية اللياني من النص المكتوب وتتبعه بدقة إفتدته رونقه وسحره اللذين تجلياني ترجمة جالان ولكنه التزم الأمانة ، لذلك نرى **روين ليغي** يهتم بقبص **الريزان** منها خاصة ويفردها بمؤلف وحده وينشرها منفصلة . وكان لترجمة « جالان » . ولا شك فضل اللغات المؤلفين المبدعين - شعراء وكتابا - نحو الشرق عامسة للاستلهم والاستيحاء ، وكان باب قصص الحيوان من الأبواب الهامة التي فجرت تأليفاً مستوحى من الليالي او مستوحى بسببها .

هذا البحث المجرد حول فكرة السلام في دنيا الحيوان وكيف ان قصصاً عن حيل الثعالب والذئاب تصوره لا ميدانياً ولكن نظرياً ، ما يزال يؤدي غرضه واهدافه في دنيا الاستفادة من القصة الشعبية .

ان مجالات البحث المجرد تتشعب على اختصاصات كثيرة ، ولكن لا بد لنا إلا نسي ان كل هذه التخصصات محتاجة الى دقة البحث الميداني وعلميته . انها أصبحت لا تريد مجرد موضوع القصة أو أحداثها ، وانما يهمها ان يمكنها الجامع من تصور القصة وهي تؤدي وظيفتها في اطارها الداخلي واطارها الخارجي على حسب سواء اي في مضمونها وفي صلتها وتعاملها مع الجماعة .

وبازدياد عدد التخصصات التي تستعمل المادة الواحدة مثل مادة القصص الشعبي ، فان هذه التخصصات يثرى بعضها بعضاً ويفتح كل منها لآخر آفاقاً جديدة للبحث والتعمق ، وخاصة اذا كانت المادة هي الانسان ، أو فكر الانسان وسلوكه وتعبيره . فعلماء الانثروبولوجيا والاجتماع والتاريخ والفلاسفة خاصة قد اتروا الدراسة الادبية والفنية للقصة الشعبية . بل لقد فتحت دراساتهم مجالات أمام الكتاب المبدعين ليستلهموا هذه المادة الشعبية المدروسة التي ظل المتعلمون أيام كانوا طبقة قليلة في أعلى سلم المجتمع يترفعون عن التعامل معها . فدراسات مثل دراسات **اميل دوركايم** و**ليفي برونر** و**ماليثوفسكي** ، وهي دراسات فلسفية أو اجتماعية نظرية الى حد بعيد ، قد ائسرت في دراسات الادب الشعبي بما توصلت اليه من نظريات بشأن الانسان البدائي ومعتقداته وثقافته ومحرركات سلوكه وحوافز آماله واحلامه في الحياة . كذلك نجد فكرة أصل القصة الشعبية وما قام حواها من دراسات يعتمد اعتماداً واضحاً ، ويفيد بشكل جدرى وواسع ، من آراء الفلاسفة . بل لقد استفاد الشعراء المهوون من مثل هذه المناقشات والدراسات حول أصل القصة الشعبية . فشاعر مثل **جوته** الألماني يعلن موافقته على رأى **هردز** في ان القصة الخرافية تنحدر من أصل المعتقد الاسطوري ، وعلى ذلك فالقصة الاسطورية سابقة في ظهورها على القصة الخرافية . ويمثل ذلك بقصة **Urfaust** التي استلهمها **جوته** راعته المعروفة « فاوست » .

ولعل الطبيب النفسي **فرويد** أشهر الذين اتروا من خارج الميدان الشعبي تأثيرات ضخمة في دراسة القصة الشعبية . وله رأى يخالف رأى الفلاسفة في القصة الخرافية . وعلاقتها بالقصة

الاسطورية ، فهي عنده انما تعكس احلام بقطة ورغبات مكبوتة اكثر مما تعكس بقايا معتقدات اسطورية . ولهذا رأى خطورته كما هو واضح في البحث عن اصول القصص الشعبية . أما العلماء الذين اخذوا القصص الشعبي مادة اصليّة ليتوصلوا منها الى دراسة الانسان البدائي ، أو ليتوصلوا الى أصل المعتقدات الانسانية ، امثال **ماكس مولر** و **يونج** و **سييدوف** وغيرهم ، فقد اوجدوا لنا نظريات متكاملة في أصل القصة الشعبية وكيفية انتشارها واسباب التشابه بين قصص شعبية في مناطق مختلفة وبين قصص عند اجناس لا تجمعهم صلات تاريخية أو عرقية . وقبل أن نعرض لآخر هذه الدراسات بشكل عام ، لنلند على المدى الواسع الذي فتحتة القصة الشعبية امام الباحثين ، لا بد لنا في هذه المرحلة من أن نشير الى أن مصطلح القصة الشعبية يضم انماطاً كثيرة حسب موضوعاتها ووظائفها وأزمان شيوعها ومراتب تطورها . فهناك القصة الاسطورية والخرافية والاجتماعية والحكيمة أو قصة العبرة والقصة الدينية وقصص الأبطال والأنبياء والحياة الآخرة ، بكل ما يتعلق بها من جنة وجحيم ، ثم أخيراً هناك الحكاية الشعبية العادية التي قد تكون مجرد فكاهة قصيرة أو لغزاً محيراً أو وصفاً لوقائع حياة اجتماعية تدور أساساً حول موضوع الحب . وقد تصل الى أعلى مراتب الفن في تركيبها وشكلها وموضوعها ، ولكنها تسمى بالحياة الواقعية أو المشاكل الانسانية المعاصرة .

أما القصة الاسطورية ، فلتعلقها بمعتقدات الانسان البدائي ، اعتبرت أصلاً من اصول الثقافة الانسانية عامة ، وأصلاً من اصول معرفة حياة الانسان الأول وتاريخه على هذه الأرض . ولقد حظيت هي والقصة الخرافية - لقربهما في تاريخ التطور وفي الموضوع - بعناية متزايدة ممن لا يعملون في ميدان الفولكلور من علماء حضارة وتاريخ وجغرافيا وعلماء الانسان بعامه .

ولقد نشطت هذه الدراسات ، وخاصة في السنوات الأخيرة ، حتى اننا نجد العشرات منها في الستينات وحدها (١٥) ويغذى هذا النشاط إعادة ظهور مجموعات قصصية أو اكتشاف آثار تاريخية . وقد بدأت عمليات واسعة النطاق لجمع أساطير العالم كله وتصنيفها . فظهرت المحاولة الاولى في شكل مؤلف ضخم لمجموعة من المؤلفين في نيويورك سنة ١٩٦٥ بعنوان « أساطير الاجناس كلها » كما ظهرت من قبل أساطير الجنس الآري **ماكس مولر** وأساطير اجناس ومناطق بعينها كثيرة لكتاب مختلفين .

وعندما فتح باب علم الاثروبولوجيا العالم الانجليزى **جيمس فريزر** James Frazer بكتابه الذي يعد أباً الاثروبولوجيا « الفصن الذهبي » كان « الفصن الذهبي » اسطورة بدأ منها البحث في الأساطير والعادات والتقاليد البدائية ، وكل الذين عارضوا فريزر فيما بعد ، واوجدوا نظريات ربما أكثر علمية لأنها مبدائية في المقام الأول ، اعتمدوا كثيراً على القصص . وظل الذين يؤلفون في علم الاثروبولوجيا من الميدانيين والتجريديين - على حد سواء - يعتمدون على القصص أو

(١٥) نشر الباحث A. Montagu وحده كتابين كبيرين « ادراك البدائي » نيويورك سنة ١٩٦٨ ، « الثقافة وتطور الانسان » نيويورك سنة ١٩٦٢ وفي المؤتمر الدولي للحكاية الشعبية الرابع في اثينا سنة ١٩٦٥ عرضت ابحاث كثيرة ودراسات للاساطير والقصص المتعلقة بها ونوقشت مؤلفات عديدة .

الأساطير والخرافات المروية بخاصة . بل لقد فتحوا ميادين الدراسة المقارنة بين أساطير الشعوب وحكاياتها ، وكذلك فتحوا ميادين دراسة تأثير هذه الحكايات على تطور الفكر الإنساني وخاصة في طور نشأة الفكر العلمى والفلسفى ، وإلى أي حد اعتمد الفكر الفلسفى والعلمى على الأساطير في بدايته (١٦) .

ولقد حاول كثير من العلماء أن يعرّف القصة الأسطورية ، ولكنهم - وإن كانوا لا يختلفون على معنى الأسطورة كثيراً - فهم يختلفون عندما تصبح الأسطورة قصة . ومدار خلافهم هو هذه النقطة الأساسية التى أثارها فى صدر هذا البحث ، أى تحديد دور الفرد ودور الجماعة فى القصة الأسطورية . وليس من السهل أن نفصل بين الدورين إلا بتقدم أشكال القصة الشعبية حضارياً . فكلما تقدمنا زمنياً فى إيجاد انعطاف وأشكال جديدة ، كانت هذه الجودة - بفضل الفرد - مميزة لدوره وخصائصه حتى فى المراحل الأولى . وعندما نتعرض للقصة الخرافية ، وهى أقرب الأشكال للقصة الأسطورية ، نجد أن دور الجماعة أخذ يقل قليلاً عنه فى القصة الأسطورية .

وفى الفرق بين الأسطورة الشعبية والقصة الشعبية التى تعالج موضوعاً يقول العالم **سائيس** (١٧) : « من الصعب أن نضع حداً فاصلاً بين الأسطورة والحكاية الشعبية لمعرفة أين تنهى هذه وأين تبدأ تلك ، فأحياناً كثيرة يتداخل الشكلان وتطفو حدود أحدهما على الآخر » .

إن الأساطير تسعى إلى تفسير أمرين : بدء الخليقة والخالق ، ثم تفسير الظواهر الكونية : الشمس والقمر والأرض والسماء ، المطر والرعد ... الخ . فإذا كانت قصة شعبية تتضمن موضوع خلق الإنسان الأول وتذكر كيف جلبت الملائكة للاله ، أيام كان كل شىء ماء ، طيناً من قاع المحيط ليخلق منه الإنسان ، أو إذا تعرضت قصة للمطر والرعد ، للملائكة والشياطين ، أو غير ذلك من الموضوعات ، فإنها ولا شك - تعتمد اعتماداً كلياً على معتقدات الجماعة فى هذا الشأن ، ويكون دور القاص مجرد ناقلاً للأسطورة ، وربما مجرد مقرب لها أو مزخرف لصورتها الأولى ، لا أكثر .

أما فى القصة ، أو الحكاية الخرافية ، عندما تقترب القصة من الواقع لتحاول أن تحدد دور الشياطين فى تلف الحصول أو دور الحاسد فى مرض الطفل الحبيب فهنا نجد للقاص دوراً أبرح ،

( ١٦ ) مقال فى مجلة فولكلور ، ربيع سنة ١٩٧٠ ص ٢٢ - ٦٦ كتبه J. C. Davies بعنوان « تأثير الأساطير على انبثاق الفكر الفلسفى والعلمى عند اليونان » .

Mythological Influences on the first Emergence of Greek Scientific and Philosophical Thought.

( ١٧ ) مقدمة لدراسة علم اللغة ، مجلد ٢ ص ٢٧٦ .

Sayce, Introduction to the Science of Language.



وان اعتمد أيضاً على معتقدات الجماعة وحاول أن ينقلها (١٨) ولكنه لاقتربه من الواقع وبعدده عن العالمية أو الشيوع المطلق في المعتقد ، يجد لنفسه مجالاً للتفسير وليدخل بفنه في نسيج الواقع وتصوير ما حدث فعلاً أمامه . وبذلك تصبح القصة عاكسة لخصائص عبقريته ورواسب التراث في وجدانه هو لا وجدان الشعب . وبينما نجد الاسطورة تعنى بالحقائق العليا وما وراء الطبيعة ، وتعلو على اهتمام الفرد ، وهي معروفة للجميع ويستطيع أي أحد أن يرويها دون أن يفقدها شيئاً هاماً من خصائصها ، نجد القصة الخرافية تصور الواقع لاصقة بالمتعارف عليه ، كان تصور القبيلة في حياتها المعرضة لعوامل تأثيرات شتى ، حيث يتغير مرات ما كانت تنفق عليه الجماعة من خصائص نتيجة لقاح اجتماعي أو ثقافي متجدد يأتيها من الاتصال ببيئات أخرى ونتيجة التقدم الحضاري الذي لا يسير فيه الجميع بنفس السرعة . ومن ثم تخرج أنواع أخرى من القصص ، لا هي اسطورية ولا هي خرافية . تخرج « الساجا » مثلاً في ايسلندا والبلاد الشمالية، قصة لها زمان ومكان محددان، بينما الاسطورة والخرافة لا زمان لهما ولا مكان . وبذلك يتدخل واقع حي ومعه تدخل عبقرية الفنان الفرد . وعلى استمرار تطورات القصة الشعبية نجد مراحل البعد عما تشترك فيه الجماعة عبر القصص البطولية والدينية والتاريخية حتى تصل الى الحكاية الشعبية الحقة ، وليس فيها من كل هذا الا بقايا قديمة قد صبغها الواقع المتجدد بألوانه ودمغها بحيويته بصمات لا سبيل الى الفكك منها . وليس معنى هذا أن هذه الأشكال تتابع في نسق محدد ونظام معلوم ، ولا أن الطور الجديد أو الشكل الجديد يلغى ما سبق . والأهم من ذلك أن ليس معنى هذا أن أي شكل من هذه الأشكال لا يخط لنفسه حياة جديدة كل حين مستعينة بما في الأشكال الأخرى ليجدد لنفسه حياته . ان الأخذ والعطاء بين القصة الاسطورية - وهي الشكل الأول - والحكاية الشعبية - وهي الشكل الأخير - مستمر ، متشعب ، متعدد الأشكال ، مختلف الدرجات . ولئن كانت الاسطورة تعبر عن طور البداية في حياة الشعوب ، فان البدائية ليست مرحلة زمنية يمكن تحديدها ، وليست خاصة للحضارة ، وإنما هي حال عقلية أو روحية تتمثل في صورة ما في أي زمان وفي أي مكان . ومن هذا المجال الفكرى تستمد الحكاية الخرافية تصوراتها دائماً . وهذا هو العالم **يونيغ** يأتي بعد **فرويد** فيؤلف - بالاشتراك مع **كيريني Kerenyi** كتابه « مدخل الى طبيعة الاسطورة » فلا يفرق بين الحكاية الاسطورية والحكاية الخرافية مع أن علماء الفولكلور يفرقون بينهما ، ولا يعيب دراسة **يونيغ** عدم التفرقة هذا ، ولا يؤثر في نتائجه لأنه يبحث تجريباً في المعتقد وليس في القصة المؤدية في المجتمع وظيفة بعينها في مناسبات معلومة تتبادل فيها الجماعة مع القاص التأثير أخذاً وعطاءً لتفاصيل القصة ووقائعها . فالاعتقاد يمكن تجريده من القصة وبحته منفصلاً وإخضاعه للعمليات

( ١٨ ) في مجال التفرقة بين القصص الاسطورية والخرافية يمكن الرجوع الى بحث الاستاذ جوزيف تسزوفري Joseph Szövefry الذي قدم في مؤتمر طوكيو ، سبتمبر سنة ١٩٦٨ ، وهو المؤتمر الثاني للعلوم الانثروبولوجية والانثولوجية . كذلك يمكن الرجوع الى مقال **وليم باسكوم William Bascom** في مجلة الفولكلور الأمريكية J. A. F. سنة ١٩٦٥ ص ٢ - ٢٠ ، ومقال **ستيث تومسون Stith Thompson** في نفس المجلة عدد ٦٨ سنة ١٩٥٥ ص ٨٨ عن الاساطير والحكايات الشعبية ، كما يمكن الرجوع الى «الوقائع وابحاث المؤتمر الدولي الرابع في أثينا سنة ١٩٦٥» وكان خاصاً بالحكاية الشعبية .

المعملية والذهنية . ولكن القصة ليست مجرد موضوعات ووقائع بسيطة تراكت ليخرج منها مركب جديد . ان القصة الشعبية ، مثل القصص في الأدب الرفيع ، نسيج هندسى عبقري له سحره وأسراره ، وله قواعده التي لم يكشف عنها بعد لأنها لم تحظ بالعناية الكافية .

من هذا نرى أن القصة الشعبية ، التي كان لها تصور واضح محدد عند الأخوين جرم ، أصبحت لدى المحدثين غير قابلة للتحديد الا في خطوط عريضة للفهرسة والتصنيف ، ولكنها - عند اخضاعها للدراسة - لا بد لها من أن تصبح كثرة التشعبات ، مملوءة بمواطن الاختلاف حول أجزائها . وعندما اهتم العلماء بزاوية واحدة هي تحليل التشابه بين القصص الشعبية في مناطق مختلفة ولدى أجناس مختلفة ، قادم الفكر : أول الأمر ، الى أن الأصل لا بد أن يكون واحداً . فالأخوان جرم زعموا أن الأصل هندوجرمانى ، وما يوجد من القصص هو بقايا حكايات قديمة تتحدث عن الكون والخوارق والآلهة والابطال ، كان لها في الأصل مكان بين معتقدات القبيلة الام التي فرغت عنها الشعوب الهندوجرمانية . ولكن بظهور بعض كتب الهند القديمة ونشر بنفى Benfy للنشاشترا ، بدأت النادرة بأن الأصل هندي ، حتى « الفالابولا » وموطنها المسلم به لدى العلماء هو اليونان ، وحوض البحر الأبيض المتوسط ، يرى بنفى أنها انتقلت على يد العرب أو المغول أو شعوب شرق أوروبا الى اليونان . وبينما جرم يضغط على فكرة المنبع الأصلي ، ثم انتقال الفروع ، يضغط بنفى على الانتقال دون ربط تاريخي أو عقائدي أو جنسي بين الشعوب . أنه انتقال يعتمد على انتقال القاص عبر الزمان والمكان ، بل عبر اللغة أحياناً كثيرة . ولقد اشار الاخوان جرم الى أن الظروف المتماثلة تنتج قصصاً متماثلاً ، وضغط من بعدهما تيلسور في كتابه « الحضارة البدائية » على أن طور الحياة أو مرتبة الحضارة المتشابهة تنتج أسساً لتطورات مشابهة ، فتصور الانسان الدينى إذا كانت مرحلة الحياة أو الحضارة واحدة هو هو في نظرته الى الحياة الخالدة بعد الموت أو الى الطبيعة وجبروتها والحيوان وعلاقته بالانسان ، بل في نظرته الى الصحة والمرض والنوم والأحلام وغير ذلك . والأهم من كل ذلك أننا في أعلى مراتب الحضارة التي توصل اليها ، ما تزال التصورات البدائية تعيش بين ظهرانيها في أشكال واضحة وتجد لها ردود فعل لا تقبل شكاً في استمرار وجودها .

ويقول العالم الفرنسى جوزيف بيديه (١٩) في كتابه عن « الفالابو » في القرون الوسطى : « انه كما ينمو نبات متماثل في أنحاء العالم في أحوال جغرافية وجوية متشابهة ، فكذلك يظهر في الظروف الروحية المتماثلة نشاط متشابه للروح الانسانية » . ومن هنا يمكن أن تنشأ أشكال من الحكاية الخرافية متماثلة في وقت واحد في أنحاء كثيرة من العالم ، دون أن يكون هناك أصل ينتقل على يد قاص أو غيره . وطريقة بيديه ان يجمع كل روايات القصة المختلفة ثم يستخلص الجزء المشترك فيها كلها ويعده هو الأصل للقصة في منطقة من المناطق ، ثم يبحث التفاصيل الدالة على البيئات والأزمنة المختلفة دون أن يسلم بعمليات الانتقال .

وعلى النقيض من بيديه تجد العالم بانسر Panzer الذي كانت طريقته اختياراً أوفى

(١٩) Joseph Bedier وقد رجعنا الى كتابه Fabliaux الى الطبعة الخاصة التي ظهرت في باريس سنة ١٩٢٥ .

الروايات القصصية وأزخرها بالتفاصيل . ويعتبر هذه هي الأصل . أما الروايات الأخرى فهي صور منها فقدت في عملية الانتقال أجزاء منها ، وقد تكون استعاضت عما فقدت بأشياء أقل قيمة من الأصل الطويل .

أما المدرسة « التاريخوجغرافية » وتعرف أيضاً بالمدرسة الفنلندية ، وهى تعتمد على معلومات التاريخ والجغرافيا وتفسيراتها للتشابه ، فإنها تجمع كل الروايات وتحدد مواقع انتشارها على الخريطة الجغرافية ، محاولة رسم خط سير عملية الانتشار بالاستعانة بالمعلومات الجغرافية والتاريخية من المنطقة . وقد ظهرت بسرعة عيوب هذه المدرسة . فهى محتاجة الى جمع شامل يستوعب كل الحكايات في كل أنحاء العالم ، وكذلك قدرة على الاطلاع على كل هذه ، وهناك مئات الآلاف من الحكايات الشعبية والأدلة الحالية على سمعتها غير كافية . ولقد هاجم المدرسة الفنلندية العالم السويدى سيدوف Sydow ، فهو لا يؤمن بفكرة الهجرة لأن القصة الشعبية تكسب خصائص بيئتها ، ولا يمكن أن تحافظ على كيانها عبر أزمنة وأمكنة تختلف كثيراً عن بيئتها الأصلية وزمانها القديم . وهى تنتقل على يد قصاص مهرة ، يطوعونها للبيئة الجديدة ، إلا ما أوجدوا لصناعتهم سوقاً . لذلك فالقصة الشعبية يجب أن تقسم حسب الأنماط الإقليمية لأن خصائص البيئة بواسطة القاص الموهوب الذى يستوعبها ، تنعكس بوضوح على القصة وتميزها . ولا يعيب نظرية سيدوف أنه قصر بحثه على حكايات السحر ، فحكايات السحر تحمل آثار القصص الأسطورية والخرافية والبطولية والحيوان ، وكثيراً جداً من الموضوعات الأخرى المنتشرة في القصص الشعبى .

وظل الجدل طويلاً بين هؤلاء العلماء الذين نستطيع تقسيمهم الى مدارس ثلاث ، الأولى ترى الأصل الواحد وتعلل اسباب انتقاله ؛ والثانية ترى الأصول المتعددة نبتت في آن واحد في ظروف متشابهة وأزمان أو سلم حضارة متكرر ، والثالثة لا تفرض فكرة الأصل بادية ذى بدء ، وإنما ترى أن الثابت هو وجود بيئة حالية وخصائص موهوب وتراث في البيئة يتمثله القاص بشكل مخالف لتمثل الجماعة له . فإذا كان القاص الموهوب ينتقل فليست قوانين الجغرافيا أو التاريخ أو حتى الانثروبولوجيا هى التى تتحكم في مسار القاص الموهوب وتحدد له انتقالاته .

ومنذ أشار **مارك ازادفسكى** سنة ١٩٢٦ الى خطورة الدور الذى يقوم به القاص الفرد ، والدارسون يبرزون قصاصين وقصاصات ويحاولون تحديد دورهم ونوع عبقريتهم فيما يروون لهم من قصص . والمنطقة الألمانية والروسية والمجرية أكثر المناطق اهتماماً بالروايات الفردية التى ما يزال يؤدى دوراً واضحاً في كثير من القرى البسيطة في هذه المناطق . وإذا كان الإخوان جرم قد أشارا الى مقررة راوية لكثير مما جمعاشفاها من قصص وهى السيدة **فيهمان** فإن المنطقة فيما يظهر زاخرة بأمثالها ممن نجد صورهم مثلاً في دراسة الباحثة المجرية الحديثة **لندا داي** التى درست أربعة منهم في الدراسة التى أشرنا اليها تفصيلاً فيما سبق .

وهكذا نجد أن القصص الشعبى قد خضع لأنواع كثيرة من الدراسات : دراسات تاريخية وفلسفية وجغرافية ونفسية وانثروبولوجية وأخيراً نراه يخضع للدراسة الأدبية التى هى

في الواقع<sup>١</sup> ولي الدراسات به . فالقصص الشعبي أولاً وقبل كل شيء فن أدبي ، وإن كان لأسباب كثيرة يصلح مادة لكل هذه الدراسات . وإذا كان القصص الشعبي يعيش فترة على السنة الرواة ، فإن مآله إلى أن يكتب وأن يعيش حياته متجددة حسب أطوار كتابته ونوعها ، فقد يعيش كتاباً متقناً مصححاً في جيب الراوي يعدل فيه ويبدل ويضيف ويحذف كيف شاء ، وقد يعيش كتاباً علمياً منقولاً بأمانة التسجيل للواقع في معامل البحث العلمي ، وقد يعيش كتاباً خضع إلى الاختيار في جمعه بهدف المتعة والتسلية، وقد يعيش آخر الأمر كتاباً من الأدب الرفيع مستوحى من القصص الشعبي . وهر في كل صور كتابته يختلف حسب أطوار حياته ويعكس لا اختلافاً في الشكل فحسب وإنما اختلافاً في مرحلة التطور وفي سلم الحضارة .

أما ماذا فعلت وسائل الاتصال بالجماهير الحديثة، كالإذاعة والتلفزيون بهذا القصص : أو ماذا فعل المسرح العربي به ، فإن هذه الموضوعات تحتاج إلى معالجة خاصة بها .

★ ★ ★

محمود حجازي

## أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الانشولوجية

### أولا : مدخل تاريخي

ينعقد الرأي بين الباحثين في علم اللغة والعلوم الاجتماعية والانسانية على أن تبلور البنيوية Structuralism (١) من أهم ملامح التطور المنهجي في القرن العشرين . لقد ظهر المنهج البنيوي في علم اللغة عند دى سوسير ( ١٩٠٦ - ١٩١١ ) F. de Saussure وترويتسكوى ( ١٩٢٨ ) N. S. Trubetzkoy ، ثم انتقل بعد ذلك ( ١٩٤٥ ) على يد كلود ليفي شتروس Claude Lévi- Strauss الى الدراسات الانشولوجية ، فكان ذلك حلقة جديدة من حلقات اللقاء العلمي

الاستاذ الدكتور محمود فهمي حجازي ، تخرج في كلية الآداب بجامعة القاهرة ( ١٩٥٨ ) وفي جامعة ميونيخ ( ١٩٦٥ ) . له دراسات في علم اللغة والماتورات الشعبية منشورة باللاتينية والعربية وبالفرنسية في أوروبا ومصر . شغل عددا من الوظائف بجامعة القاهرة ونورنبرج ، ويعمل الآن مستاعدا لعلم اللغة بكلية الآداب بجامعة الكويت .

( ١ ) حول أهم التطورات والممارس البنيوية :

Manfred Bierwisch, Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden, Kursbuch 5, Frankfurt (1966), S. 77 — 152.

E. Coseriu,

Einführung in die Strukturelle,

Linguistik, Tübingen (1967/68).

بين مجالين ارتبطا منذ البداية ارتباطاً وثيقاً . ان تاريخ البحث العلمي في اللغة والدراسات  
الانثولوجية والاجتماعية والفولكلورية (٧) وغيرها يوضح في مدارس البحث المختلفة جوانب متنوعة  
من هذا الارتباط .

١ - تبدأ المدرسة الألمانية في علم اللغة والدراسات الفولكلورية والانثولوجية بالآخرين  
يعتقوب جريم (١٧٨٥ - ١٨٦٣) وفيلهلم جريم (١٧٨٦ - ١٨٥٩) J. W. Grimm ، لقد قاما  
بدراسات رائدة في اللهجات الجرمانية في كل مراحلها التاريخية (١٨١٩) ، وكانا أول من  
جمع الحكايات الخرافية Märchen والحواديت Sagen ، وهما أول من اهتم بالتأليف في  
الميثولوجيا الألمانية (١٨٣٥) (٣) . وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر التقى البحث اللغوي  
بالبحث الفولكلوري والميثولوجي في المنهج والهدف . ساد المنهج المقارن في علم  
اللغة - بعد ان وضع اصوله فرانتس بوب F. Bopp (١٧٩١ - ١٨٦٧) (٤) وما أن لاحظ الباحثون  
تلك النتائج التي حققها علم اللغة من مقارنة اللغات الاوربية باللغة السنسكريتية وباقى لغات  
الاسرة الهندية الاوربية حتى بدأ تيودور بنفي Th. Benfey (١٨٠٩ - ١٨٨١) (٥) يدرس الادب

G. C. Lepschy,  
Die Strukturelle Sprachwissenschaft,  
München (1969).

G. Schiwy,  
Der französische Strukturalismus,  
München (1969)  
Karl-Dieter Büntin,  
Einführung in die linguistik,  
Frankfurt (1971)

Ing. Weber-Kellermann, (٢)  
Deutsche Volkskunde zwischen  
Germanistik und Sozialwissenschaft,  
Stuttgart (1969), s. 36-46.

Ing. Weber-Kellermann, Deutsche, (٣)  
Volkskunde, 18-24.

P. Kluckhohn, Das Gedankengut der deutschen Romantik 1- P. 112-116.

A. Bach, Deutsche Volkskunde, P. 49.

F. Bopp, Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache in (٤)  
Vergleichung mit Jene der Griechischen, Lateinischen, Persischen und germanischen

Sprache, Frankfurt (1816).

Theod. Benfey,

Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in (٥)  
Deutschland (1869).

الشعبي بالمنهج المقارن مع الاهتمام بصفة خاصة بالأدب الشعبي السنسكريتي ( ١٨٥٩ ) (١) . ولم تلتق هذه العلوم حول المنهج المقارن فحسب، بل اتخذت أيضاً مساراً تاريخياً عكسياً يعرض من الظواهر المتاحة محاولاً الوصول الى الشكل الاصيل الاقدم Urform . وفي هذا الاطار ظل البحث اللغوي والفولكلوري يركز الدراسة على المادة في ذاتها دون النظر في ارتباطها بالمجتمع : أي ان الانسان حامل هذه المادة لم يبحث ، بل اقتصر البحث على المادة قيد الدراسة .

وبينما كانت جبهة الباحثين في القارة الاوربية تنهج المنهج المقارن بحثاً عن تلك الأشكال المفرقة في القدم كان ثمة اتجاه عند ف . فون هومبولدت للنظر في اللغة لا كظاهرة مادية ergon متكاملة مستقلة، بل باعتبارها نشاطاً energiea مرتبطاً بالانسان (٧) ، كما أعلن باحثان ألمانيان هما لاساروس M. lazarus ( ١٨٢٤ - ١٩٠٣ ) وشتاينثال H. Steinthal ( ١٨٢٣ - ١٨٩٩ ) برنامجاً جديداً (٨) لدراسة علم نفس الشعوب « Völkerpsychologie » (٩) ، يهدف البرنامج الى بحث العناصر والقوانين التي تفسر الحياة المعنوية عند الشعوب ، وذلك بدراسة اللغة والميثولوجيا والدين والطقوس والعادات والقانون والتراث الأدبي ، وبهذا لا تتناول هذه الدراسة « السمات الموضوعية » أو البيولوجية ، بل « السمات الذاتية » عند كل شعب من الشعوب من الجوانب النفسية والانثروبولوجية والتاريخية .

وهكذا كان الارتباط وثيقاً بين علم اللغة والدراسات الانثولوجية والفولكلورية في المدرسة الألمانية .

٢ - واتخذ الارتباط بين علم اللغة والدراسات الانثروبولوجية والاجتماعية أشكالاً مختلفة في المدارس الاجتماعية الفرنسية والانثروبولوجية البريطانية والانثروبولوجية الأمريكية (١٠) . اهتمت المدرسة الانثروبولوجية البريطانية من تاييلور Taylor ( ١٨٧١ - ١٨٨١ ) التي مالبينوفسكي Matinowski ( ١٩٢٠ ) ، كما اهتم اللغويون وعلى الأخص فيرث Firth ( ١٩٥٧ )

(٦) Pantaschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. 2 Bände (1859), Kleinere Schriften Zur Märchen-Forschung (1864)

H. Steinthal, (٧) وانظر كذلك :

(ed.) Die Sprachphilosophischen Werke Wilhelms von Humboldt, Berlin (1883)

M. Lazarus und H. Steinthal, in : Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, Bd. I (1825). (٨)

وكذلك في :

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Band I (1860)

(٩) استخدم بواس فيما بعد نفس المصطلح مترجماً الى الإنجليزية :

Psychology of the peoples (s. Hymes 17)

Deil Hymes.

(١٠)

Language in culture and Society.

A Reader in Linguistics and Anthropology, New York — London (1964), P. 3-14.

وقد ذكر Hymes قوائم ممتازة بهذه الدراسات .

بقضية أهمية اللغة ومدى ارتباطها بالجوانب المختلفة لدراسة المجتمع الإنساني وحضارته ، أما المدرسة الفرنسية الاجتماعية فقد كان لها - في رأي كثير من الباحثين - أثر على نظيرية اللغة عند اللغوي السويسري دي سوسير ويتضح هذا بصفة خاصة في نظريته الاجتماعية للغة على نحو ما وصفه دوركايم بمصطلح *Fait social* ، كما كان للمدرسة الاجتماعية الفرنسية أثر في دراسات اللغوي مييه *Meillet* ، إذ جعل المستويات الاجتماعية منطلق تفسيره للتغير الدلالي (١٩٠٦) . وقد أبرز الباحث الأمريكي ديل هايمز *Dell Hymes* الفرق بين نظر المدرستين الانجليزية والفرنسية للعلاقة بين اللغة والحضارة ، تراهما الأولى « ظاهريتين مترابطتين » ، وتراهما الثانية « ظاهريتين متوازيتين » (١١) .

وقد التقى البحث اللغوي مع الدراسات الانثولوجية في المدرسة الأمريكية التي جمعتها أول الأمر في تخصص واحد منذ فرانز بواس *Franz Boas* (١٨٨٠) . فقد اهتم بواس ومدرسته بدراسة قبائل الهنود الحمر من جوانبها اللغوية والحضارية وأكد تكامل هذه الجوانب . وأصبح من تقاليد المدرسة الأمريكية أن تربط بين علم اللغة والدراسات الانثولوجية ، يتضح هذا عند تلاميذ بواس ، وأهمهم اللغوي ساير *Sapir* واللغوي بلومفيلد *Bloomfield* والانثروبولوجي كروبر *Kroeber* . كما اتخذ هذا عند تلاميذها أشكالاً أخرى لعل من أهمها منهج عالم الأصوات بايك *Pike* عندما درس اللغة في علاقتها بنظرية موحدة للبيئة في السلوك الاجتماعي (١٩٥٢ - ١٩٦١) (١٢) .

ولا بد من الإشارة الى جهدين أمريكيين حاولا وصف تلك الجهود التي تربط بين علم اللغة والدراسات الانثولوجية ، لقد اطلق الباحث أولمستيد *Olmsted* (١٩٥٠) مصطلح *Ethnolinguistics* أي : علم اللغة الانثولوجي (١٣) على دراسة عدة موضوعات ، منها : الافادة من نتائج علم اللغة في الدراسات الانثولوجية ، والافادة من هذه الدراسات في علم اللغة ، ومنها كذلك العلاقات المتبادلة بين علم اللغة والانثولوجيا من الجانب المنهجي ، ومنها دراسة القضايا التي يحتاج بحثها الى مادة من العلمين ، وآخر موضوع منها هو الافادة من العلمين لتكوين منهج متكامل في العلوم الاجتماعية . والمحاولة الثانية للربط بين علم اللغة والانثروبولوجيا اتخذت لنفسها عند ديل هايمز *Dell Hymes* اسماً جديداً هو *Linguistic Anthropology* أي : الانثروبولوجيا اللغوية ، وقد حدد هايمز - الذي ضم في كتابه عن « اللغتي الحضارة والمجتمع » (١٩٦٤) دراسات شتى لمختصين في علم اللغة والدراسات الانثولوجية - مجال الانثروبولوجيا اللغوية بأنه « دراسة اللغة في الإطار الانثروبولوجي » (١٤)

D Hymes, P. 4.

(١١)

K. L. Pike,

(١٢)

Language in Relation to a unified Theory of the Structure of Human Behavior  
Cal. (1954).

D. L. Olmsted,

(١٣)

Ethnolinguistics so far, Okl. (1950) (Studies in linguistics, Occasional papers, No.2)

J. B. Caroll, The Study of Language, Harvard University - Press (1969), P. 112-132.

D. Hymes,

(١٤)

Language in culture and Society, New York — London (1964), P. xx Iii



٣ - وتعتبر محاولات كلود ليفي شتروس الافادة من علم اللغة في الدراسات الانثولوجية (من ١٩٤٥ الى الآن) اهم جهد في هذا الميدان . وكان اول مقال هام له ( ١٩٤٥ ) في هذا الموضوع بعنوان (١٥) L'Analyse Structurale en Linguistique et Anthropologie (= التحليل البنيوي في علم اللغة والانثروبولوجي) .

لاحظ شتروس ان اللغويين بعد عصر الرواد الاول قد ساروا في طريق مستقل بينما شق المتخصصون في علم الاجتماع طريقاً مستقلاً آخر، وكانوا يتبادلون من حين لآخر نتائج الدراسات التي يقوم بها كل فريق . ولكن هذا لم يحقق الهدف المنهجي المنشود ، فهذه النتائج اتت في اتجاهات مختلفة وفي مراحل مختلفة ، ولم تكن ثمة محاولة لان تستفيد كل مجموعة منهما من التقدم الذي احرزته المجموعة الثانية في مناهج البحث واسلوب العمل . فنقد شتروس لهذا التوازي يتعلق بمناهج البحث لا بالتأسيج ، فاللغويون وعلماء الدراسات الاجتماعية المختلفة كانوا دائماً مهتمين بالتعرف على التائسج التي يتوصل اليها كل فريق منهما . واذا كان علم اللغة قد سبق في منهجه التاريخي المقارن الدراسات الفولكلورية والانثولوجية في منتصف القرن التاسع عشر ، فان شتروس قد لاحظ بحق - ان اللغويين دى سوسير ومييه قد افادا من التقدم الذي احرزته المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولكن التأثير اتخذ الاتجاه العكسي بعد ١٩٢٠ ، وهنا نجد عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس M. Mauss (١٦) قد اشار منذ حوالي نصف قرن الى ان علم الاجتماع يستطيع بالضرورة ان يتقدم لو احتذى حذو اللغويين . كما ذكر برنشفيج Brunschvicg ( ١٩٢٧ ) (١٧)

( ١٥ ) طبع هذا المقال عدة مرات ، والملاحظ انه نشر لأول مرة في مجلة :

Word, Journal of the Linguistic circle of New York, I, Nr. 2., August (1945),

P. I. — 21.

ثم طبع بعد ذلك مع بعض التعديلات في كتاب :

Anthropologie Structurale, Paris (1958).

وترجمه الى الانجليزية ونشره Hymes في كتابه المذكور ص ٤٠ - ٥٠ ونشر كذلك في الترجمة الالمانية :

Strukturelle Anthropologie (H. Neumann) Frankfurt (1969), S. 43 - 67.

وطبعت منه مختارات مع تقديم في كتاب :

Günther Schiwy,

Der französische Strukturalismus, München (1969)

( ١٦ ) اشار شتروس هنا الى راي موس المذكور في :

Rapports réels et pratiques . . .

المنشور في :

Sociologie et Anthropologie, Paris (1951).

( ١٧ ) والى راي برنشفيج المذكور في :

L. Brunschvicg,

Le Progrès de la conscience, Paris (1927), P 562

انه كان من الافضل أن يستلهم علماء الاجتماع من علم اللغة المثلث المنشود : « بأن يرغبوا عن فكرة اتخاذ التوزيع المكاني للأنواع المختلفة منطقاً لتصنيفهم » . يشير شتروس الى رأى موس وبرونشفيج ، ويذكر امثلة أخرى تعبر عن منطقته الاساسي في الافادة من منهج التحليل البنوي الذي طوره اللغويون - في الدراسات الانثولوجية والانثروبولوجية . يقول : « لا شك ان علم اللغة من العلوم الاجتماعية ، ورغم هذا فله بينها مكان متميز ، فليس علم اللغة علماً مثل باقي العلوم الاجتماعية ، ولكنه هو ذلك العلم الذي احرز - مع الفارق البعيد - اكبر تقدم ، انه العلم الوحيد الذي يستحق - في واقع الامر - اسم العلم ، وهو في نفس الوقت ذلك العلم الذي نجح في صياغة منهج ايجابي ونجح في معرفة طبيعة الحقائق التي يخضعها للتحليل . وهذا الموقف المتميز يفرض على اللغوي بعض الالتزامات ، فكثيراً ما يرى اللغوي باحثين آخرين من فروع العلم المختلفة القريبة منه يستلهمون منه المثلث ويحاولون المضي في طريقه » (١٨) .

ان محاولة كلود ليفي شتروس الافادة من المنهج البنوي تقوم اساساً على الاسس النظرية والمنهجية التي تطورت في البحث اللغوي . وقد اشار شتروس الى الروافد التي استقى منها منهجه في التحليل ، فاللغوي السويسري دي سوسير هو صاحب المنطق الاساسي للنظرية المعاصرة في اللغة ، واللغويان الروسي تروبتسكوي Trubetzkoy والبولندي - الأمريكي ياكوبسون R. Jakobson هما رائدا البحث الفونولوجي الذي انطلق من نظرية دي سوسير في اللغة . كما افاد شتروس من الآراء النظرية للباحث الأمريكي بواس حول طبيعة اللغة (١٩) . وفي الصفحات التالية محاولة لابرار السمات الأساسية لهذه الروافد .

### ثانياً : دي سوسير واصول علم اللغة البنوي

١ - يكاد يتفق الباحثون في علم اللغة على أن اللغوي السويسري فردينان دي سوسير

( ١٨ ) بدأ شتروس مقاله المذكور بهذه الفقرة ، وقد نأكت لديه هذه الفقرة اذاء التطورات الاخيرة في علم اللغة والسيبرنيتيكا ، انظر في هذا دواسته التالية :

Language and the Analysis of Social Laws, American Anthropologist, Vol. 53 (1951), Nr. 2, P. 155-163.

Linguistics and Anthropology, Supplement to international Journal of American Linguistics, Vol. 19 (1953), Nr. 2.

وقد طبعتم الدراسات في كتابه : الانثروبولوجيا البنوية ، انظر الملاحظة ( ١٥ ) .

( ١٩ ) انظر في هذا ايضاً اشارة شتروس الى الدراسات الاخرى التي اكدت لديه فكرة التحليل البنوي ، وهي مؤلفات ماركس وفرويد والدراسات الجيولوجية ، وذلك في كتابه :

Tristes Tropiques, Paris (1955), P. 44.

G. Schiwy,

Der französische Strukturalismus, S. 34.

(١٨٥٧ - ١٩١٣) قد وضع الاسس النظرية التي مهلت لتحول البحث اللغوي من المنهج التاريخي المقارن الى البنيوية . ان علم اللغة بدأ في القرن التاسع عشر (٢١) مرتبطاً بالدراسة التاريخية التي سادت كل فروع الدراسات الاجتماعية والانسانية. وقد اهتم الباحثون بدراسة التاريخ اللغوي معتمدين في هذا على النصوص المدونة ، ودفعتهم الحركة الرومانتيكية الى التركيز على النصوص المعرقة في القدم ، وحاولوا بدراسة الخصائص اللغوية لتلك النصوص القديمة المدونة باللغات المختلفة الوصول الى الاقدم الذي خرجت عنه كل هذه اللغات . لقد اثبت البحث المقارن ان هناك اسرة لغوية واحدة تضم اكثر اللغات التي عرفتها المنطقة الممتدة من الهند الى اوربا ، وحاول علماء المقارنات اللغوية « للاسرة الهندية - الاوربية » بحث العناصر المختلفة لكل لغة من هذه اللغات - ولا سيما في اقدم نصوصها وذلك لاعادة تكوين اللغة الهندية الاوربية الام Urindogermanisch التي خرجت عنها كل هذه اللغات . لقد كان علم اللغة المقارن في هذه الفترة هو النشاط العلمي الوحيد الذي عرفه اللغويون ، بحثوا اللغات بحثاً عن لغة اقدم ، ولم يربط احد منهم بين اللغة ومستخدميها ، بل كانت مادة اللغة هي الهدف ، والتغري هو موضوع البحث ، ومع تطور البحث اللغوي المقارن زات المادة اللغوية المتاحة بأن اضيفت اليها اللهجات المختلفة لتلك اللغات (٢٢) ، وبذا دخلت اللغة في صورتها المنطوقة بجانب النصوص المدونة .

٢ - كانت العلوم الطبيعية والبيولوجية قد حققت تقدماً كبيراً جعل اللغويين يحاولون الافادة من مناهجها في البحث لتحقيق التقدم المنشود . فاذا كان علماء النبات قد قسموا النباتات المختلفة الى فصائل فقد نجح علماء اللغة في القرن التاسع عشر في تصنيف اللغات الى اسرات ولكن هذا التصنيف اتخذ طابع التصنيف التاريخي (٢٣) . وعرف القرن التاسع عشر كذلك عدداً كبيراً من

Ferdinand de Saussure

( ٢٠ ) فردينان دى سوسير

درس علم اللغات الهندية الاوربية المقارن وغير ذلك من العلوم بجامعة ليزيج ( المانيا ) التي كانت اهم مركز لعلم اللغة المقارن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . اول مؤلفاته :

Mémoire sur Le Système primitif des voyelles dans Les Langues indoeuropéenne (1878).

اشتمل اول الامر في جامعة باريس ، ثم عين سنة ( ١٩٠٦ ) استاذاً بجامعة جنيف . اما نقده للمنهج المقارن ونظريته في اللغة ومناهج البحث اللغوي فقد كانت موضوعات محاضراته هناك في الاعوام الجامعية ( ١٩٠٦ - ١٩٠٧ ) ( ١٩٠٨ - ١٩٠٩ ) ، ( ١٩١٠ - ١٩١١ ) ومن هذه المحاضرات نشر عدد من طلابه بعد وفاته ( ١٩١٢ ) كتابه :

Cours de Linguistique Générale (1915).

( ٢١ ) حول علم اللغة المقارن انظر الفصل السابع والمصادر المذكورة في كتاب :

R. H. Robins,

A short History of Linguistics, London (1967) P. 104-197.

B. E. Vidos,

( ٢٢ )

Handbuch der romanischen Sprachwissenschaft, München (1968) S. 30.

( ٢٣ ) يتضح القاء بين علم اللغة والعلوم البيولوجية في شخص العالم الانثاني شلايشر الذي كان استاذاً لعلم

النبات وعلم اللغة ، انظر :

A. Schleicher, Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft (1863) .

Compendium der vergleichenden Grammatik der indo — germanischer Sprachen, Weimar (1861).

القوانين المفسرة للظواهر الطبيعية ، والقانون هنا قانون يفسر الظاهرة ولا يفرض عليها ، وإذا كانت حركة الكواكب اخذت تفسر بقوانين ، فقد كان على علماء اللغة محاولة البحث عن قوانين تفسر التغير اللغوي . وهكذا قامت مدرسة النحاة الشبان Junggrammatiker (٢٤) على أساس الاقتناع بأن التغير الصوتي يتم وفق قوانين صارمة لا تعرف الشذوذ ، وأن التغير الصوتي يتم دون تدخل ارادة الانسان . لقد انصرف البحث الى « مادة اللغة » (٢٥) ولهذا فقد اقتصر انبحث على ما يدرك حسياً ، أى على الظواهر الموجودة فعلاً في نصوص قديمة أو لهجية . وعلى هذا فقد كان البحث اللغوي في صورته الوضعية شبيهاً بالعلوم الطبيعية والبيولوجية في قصر الاهتمام على ما يدرك ادراكاً مادياً مباشراً ، ويتضح هذا الموقف من وصف علماء اللغة لانفسهم بأنهم يبحثون اللغة كظاهرة طبيعية . ولذا كان الهدف الأسمى من دراسة الظواهر اللغوية الخروج بقوانين مفسرة ، ولم يكن التفسير آنذاك الا تاريخياً .

٣ - ولكن التفسير التاريخي في ضوء القوانين الصوتية التي اكتشفها الباحثون لم يكن ينظر الى اللغة الواحدة في بيئتها وزمانها كنظام متكامل بل يبحث الجزئيات . لقد انتظمت كل جزئية مع مثيلاتها في الاسرة اللغوية ولكنها لم تبحث مع باقي أصوات نفس اللغة . وبمعنى آخر لقد بحث كل صوت مفرد كما لو كان اسرة له ساجدوها ولها فروعها ، فبحث تطور الصوت الواحد في الفئات واللهجات المختلفة في الاسرة اللغوية الواحدة ، كما بحث تطور كل صيغة من الصيغ في الاسرة اللغوية كلها وبحثت المفردات بحثاً اشتقاقياً يوضح أصول الكلمة وتاريخها في لغات الاسرة اللغوية . وهكذا بحثت كل جزئية بحثاً تاريخياً واجتهد الباحثون في وضع القوانين المفسرة ولكن هذه الجزئيات لم ينظر اليها باعتبارها عناصر مكونة متكاملة في اللغة الواحدة بل باعتبارها جزئيات مفردة لكل منها تاريخ . (٢٦) ومن هنا فقد دى سوسير هذا المنهج بأنه جزئي لا يضع في اعتباره ان اللغة نظام متكامل . ونقد دى سوسير كذلك المنهج التاريخي المقارن بأنه كان يبحث اللغة على أساس عبارات الأفراد المدركة ادراكاً مباشراً أو المنسوبة اليهم ، وهو بهذا ليس بحثاً للغة ككل . فاللغة ليست المجموع الحسابي لكل الجمل التي نطقت بها مجموعة من البشر ، بل اللغة شيء آخر يربطهم جميعاً . ولهذا كله طرح دى سوسير للبحث في الصفحات الاولى من

( ٢٤ ) أطلقت هذه التسمية أول الامر تهماً على مجموعة من اللغويين الشبان في ليبسزج ، وما لبث ان استخدمها هؤلاء الشبان ، واشهرهم :

H. Osthoff, K. Brugmann.

انظر :

E. Coseriu,

Einführung in die strukturelle linguistik, S. 47.

( ٢٥ ) يطلق كوزيبيو على هذا الاتجاه الذى يهتم بالمادة في ذاتها ، النظر المرجع المذكور ص ٤٠ .

Substantialismus

( ٢٦ ) انظر في هذا :

P v. Polenz,

Sprachpurismus und Nationalsozialismus

In : Germanistik — eine deutsche Wissenschaft, Frankfurt (1967), S. 150.

ويخرج بولتس من نقد لاتجاه « تنقية اللغة » اللال بإبعاد كل كلمة دخيلة بأن هذا التطلق خطي وخطا من الناحية البيئية، فالبيئة الاجتماعية لا تتحدد وفق انساب افرادها ، ومن ثم يرى بولتس انه من الخطا ان تبحث البيئة المعجمية للغة حية بحثاً جزئياً يتناول اصل كل كلمة ، ولذا فلفظية « تنقية اللغة » تقوم في رأى بولتس على خطأ منهجي هو الخلط بين البحث التاريخي في اللغة والبحث الوصفي .

كتابه قضية بنية اللغة - وهي قضية لم يعرها الباحثون قبله أى اهتمام يذكر - كما يتضح اسهام دى سوسير في نظرية اللغة ومناهج البحث من تمييزه بين : « اللغة » كنظام اجتماعي و « الكلام » كتمارس فردية والقدرة اللغوية عند البشر عموماً ، وبين : « المنهج الوصفي » في دراسة بنية اللغة « والمنهج التاريخي » في دراسة تطورها ويتضح جهد دى سوسير كذلك في تحديده لطبيعة الرمز اللغوي (٢٧) .

٤ - المنطلق النظرى الاساسي في بحث اللغة عند دى سوسير هو التمييز بين اشياء ثلاثية اختلطت عند الباحثين قبله . لقد فرق بين ما أسماه ( ١ ) Langue ، ( ٢ ) Parole ، ( ٣ ) Faculté de Langue ، ويمكن ترجمة هذه المصطلحات في اطار نظريته لتصبح : ( ١ ) اللغة ، ( ٢ ) الكلام ( ٣ ) القدرة اللغوية عند الانسان (٢٨) . ان استخدام الفرد أو الأفراد لغة هو تلك العبارات التي لها واقع مادي مباشر ويمكن أن تدرك ادراكاً حسيّاً ، وهي تكون ما اطلق عليه دى سوسير مصطلح الكلام . كان النحاة الثبانيون في هذه العبارات الموضوع المباشر للبحث اللغوي فخالفهم دى سوسير في اعتبار أن هذا ليس هو اللغة كنظام ، بل تعتبر هذه العبارات طرقاً مختلفة للانفاذ من النظام اللغوي . وموضوع البحث اللغوي في نظرية دى سوسير ليس الاستخدام الفردي للغة بل هو النظام اللغوي . وليس لهذا النظام اللغوي وجود حسي مباشر ، ولكن له وجوداً حقيقياً في عقل أبناء البيئة اللغوية الواحدة . ان اللغة بهذا هي مجموع الوسائل والامكانيات التي تحدد بنية العبارات الفردية المختلفة . وهنا تكون المقارنة بين اللغة والكلام على نحو ما تكون المقارنة بين النوتة الموسيقية لاحدى السيمفونيات والامكانيات المختلفة لعزف هذه السيمفونية ، النوتة واحدة وامكانيات تقديمها تختلف باختلاف آحاد العازفين . فعندما تعزف السيمفونية مرة من المرات ، يكون لهذا العزف وجود مادي مباشر ،

( ٢٧ ) يعتبر دى سوسير اصيلاً في هذه الآراء وقرأى جبهة اللغويين ، ولكن بعض الباحثين اشاروا الى جوانب اتفاق بينه وبين اللغوي فون دير جابلنتس :

Von der Gablenz,

Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse, Leipzig (1891).

انظر في هذا :

K. H. Rensch, Ferdinand de Saussure und Georg von der Gablenz :  
Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten in : Phonetica 15 (1955) 32 - 41.

F. de Saussure,

( ٢٨ )

Cours de Linguistique Générale

وعلى الاخص المدخل ( الفصول الثالث والرابع والخامس ) والقسم الاول .

اهم الدراسات حول هذه الجوانب النظرية :

Wells, De Saussure's System of Linguistics in : Word 3 (1947), 1-31.

Strukturalismus M. Bierwisch 81-82 (1965).

G. C. Lepschy,

Die strukturelle Sprachwissenschaft,

München (1966), S. 7-40.

وعندما تعزف مرة أخرى يكون لذلك العزف وجود مادي آخر ، لا يمكن أن يتفق الأول مع الثاني اتفاقاً كاملاً ، ولكن بينهما قدراً كبيراً من الاتفاق يجعلنا نعرف منه على السيمفونية المقدمة . لا يتحدث فردان من بيئة لغوية واحدة بنفس الطريقة بل ويختلف استخدام اللغة عند الفرد الواحد باختلاف المواقف ، والمقصود هنا بالاستخدام كل ما يدرك إدراكاً مادياً بالوسائل السمعية ، والمقصود بالاختلاف كل درجاته مهما قلت ، وهذا شأن الاختلاف بين عزف سيمفونية واحدة مرتين . يختلف بعض الباحثين (٢٩) مع دى سوسير في جعله الكلام هو السمة الفردية للاستخدام اللغوي ولكنهم يتفقون على اعتبار اللغة هي القدرة الكامنة عند ابن اللغة والتي تجعله يتحدث اللغة ، ويسمعا فيفهما على ذلك النحو المتعارف عليه في اللغة ، والجديد هنا عند دى سوسير أنه جعل موضوع البحث في علم اللغسة النظام اللغوي لا الاستخدام الفردي وأن اللغة موجودة لا كشيء مادي بل كنظام حقيقي كامن في عقل أبناء اللغة .

٥ - ويدين علم اللغة لدى سوسير كذلك بتمييزه بين النظرة الوصفية والنظرة التاريخية . أطلق على علم اللغة الوصفي « Linguistique synchronique » وعلى علم اللغة التاريخي « Linguistique diachronique » ، يهتم أولهما ببحث النظام اللغوي في فترة بعينها ، ويتناول الثاني النظام اللغوي عبر التاريخ ، ومن ثم فالأول دراسة عرضية والثاني دراسة طولية . الجديد هنا أيضاً أن دى سوسير قد أبرز إمكانية دراسة اللغسة الواحدة ببيان عناصرها المكونة . وكان الباحثون من قبل لا يربطون الجزئية قيد البحث ببقاى الجزئيات المماثلة في لغات نفس المجموعة . وإذا كان النحاة الشبان قد قصروا جهدهم على البحث المقارن بهدف تاريخي فإن دى سوسير أوضح إمكانية بحث البنية اللغوية بحثاً وصفيّاً بجانب إمكانية بحث البنية اللغوية عبر التاريخ . وتأييد دى سوسير على المنهج الوصفي نابع من نظريته للغة ، وأصبحت هذه النظرية بعد ذلك منطلق البحث البنيوي في اللغة . لقد أصبح الهدف من التنظيل اللغوي تحديد العناصر الأساسية المكونة التي يمكن اكتشافها عن طريق تقابل الصيغ وإيضاح العلاقات المتبادلة بينها ، أى بإيضاح كل الإمكانيات التي تجعل من اللغة نظاماً للتعامل بين البشر .

٦ - أوضح دى سوسير أن الرموز اللغوية ليس لها وجود مادي مباشر فما يمكن إدراكه بوسائل التسجيل الآلية المختلفة ليس هو اللغة كنظام ، بل هي نماذج من الاستخدام اللغوي « الكلام » . أن أشعة رونتجن يمكن أن تغيد في تصوير حركات الجهاز الصوتي أثناء النطق ، ويمكن دراسة الصوت وهو يمضي في الهواء عن طريق Spectrogramm . وكل عملية من هذه العمليات لها خصوصيتها الفيزيائية ، ولكن الرمز اللغوي ذو طبيعة نفسية ، أى أنه مستقر في عقل أبناء البيئة اللغوية . وجوده لا يرجع إلى كونه مدركاً بالوسائل المذكورة ، بل إلى أن أبناء البيئة اللغوية قد اعترفوا به اعترافاً يجعلهم يستجيبون للرمز الواحد نفس الاستجابة ، وشأن اللغة هنا شأن كل الأنظمة الرمزية مثل الطقوس والمراسم والنداءات العسكرية . ولكن اللغة أهم هذه الأنظمة لتعقدتها وتنوع إمكانياتها . وتشترك كل الأنظمة الرمزية في أن الرمز « Signe » جانبين ، أولهما : الرمز الدال « Signifiant » وهو التعبير أو اللفظ أو الشكل الذى يتخذه الرمز ،

والثاني ما يطلق عليه « Signifié » أي المدلول عليه أو المشار اليه أو المعنى أو المضمون. وتختلف اللغة عن باقي الأنظمة الرمزية في كون جانبها ذاتي طبيعة نفسية ، فليس للرمز المدال وجود مادي مباشر ، بل هو تصور مرتبط بأصوات منطوقة أو مكتوبة ترتبط بإحساسات محددة ، والأمران نفسيان ، فليست عملية النطق ولا الأشياء المعنية اجزاء مكونة للنظام اللغوي. وعلى هذا فالنظام اللغوي مستقر عند أفراد البيئة اللغوية في اللاوعي ، ومهمة البحث اللغوي إن يستخرج تلك العناصر والعلاقات المكونة للنظام اللغوي . وقد التقى دى سوسير في محاضراته (١٩٠٦ - ١٩١١) والباحث الأمريكي بواس Boas (١٩١١) هناحول القول بالطابع غير الواعي للظواهر اللغوية .

### ثالثاً : بوابس والطابع غير الواعي للظاهرة اللغوية

١ - التقى علم اللغة والدراسات الانثروبولوجية في الولايات المتحدة الأمريكية في شخص العالم المرائد فرانسن Franz Boas . كما سبق أن التقينا في القارة الأوروبية عند الأخوين جريم Grimim . لقد اهتم عدد من الباحثين الأمريكيين - واشهرهم فرانسن بواس بدراسة الهنود الحمر - بإيضاح علاقات القرابة بين هذه اللغات (٢٠) ، ولم يكن هناك من معيار أفضل من المعيار اللغوي لتصنيف قبائل الهنود الى مجموعات اثنية . واتاحت هذه الدراسات إعادة النظر فيما تعارف عليهنه المتخصصون في علم اللغة المقارن ، وبدا التفكير في طبيعة اللغة وفي اختلاف ابنية اللغات وفي مناهج تحليل ابنية اللغوية المختلفة . لقد تعلم على بواس عدد كبير ممن تقلدوا بعد ذلك وظائف اللغويين والانثولوجيين في الجامعات الأمريكية - اشهرهم من اللغويين بلومفيلد. ومن الانثولوجيين كروبر ، وجمع بعضهم بين دراسة اللغة والانثروبولوجيا مثل سابير (٣١) . وقصد التقى هؤلاء جميعاً حول أهمية البحث الميداني ، وتابعوا استاذهم بواس في الاهتمام بالجانب اللغوي للدراسة الانثولوجية . فدراسة مجتمع من المجتمعات تشتت في رأى بواس معرفة لغة ذلك المجتمع ، وذلك كي يستطيع الباحث التحدث مع أبناء المنطقة ، والاستماع اليهم في حياتهم اليومية ، ودراسة تراثهم الأدبي ، ومعرفة اسلوبهم في التعبير المجازي ، وتحليل الصور والأخيلة السائدة في استخدامهم اللغوي ، وفهم ما يرتبط بأسماء الأماكن والقبائل والأشخاص من إحياءات لغوية . ولكن اهتمام بواس لم يقتصر على ذلك الجانب العملي التطبيقي بل ترجع أهميته في تأسيس البنيوية الى تطويره لفكرة الطابع غير الواعي للظاهرة اللغوية .

٢ - ان الفرق الاساسي بين الظواهر اللغوية والظواهر الانثولوجية الاخرى يكمن في رأى بواس في كون بنية اللغة ظاهرة غير واعية بالنسبة للمتحدثين بها ، يقول : « ان قوانين اللغة تظل بعيدة كل

Franz Boas, (ed.)  
Handbook of American  
Indian Languages, Washington (1911).

(٢١) حول جهود هؤلاء العلماء انظر الدراسات التي ذكرها لهم هايمز

D. Hymes,  
Language in culture and Society (1964), R, 23-25.

البعد عن أن يعرفها المتحدثون بها ، فالظواهر اللغوية لا ترقى أبداً إلى وعي الإنسان البدائي بينما تخضع كل الظواهر الانثولوجية الأخرى لقدر ما من الفكر الواعي » (٢٢) . وهنا نجد مقارنة بين استخدام اللغة في البيئة الفوقية وبين ممارسة الحياة الاجتماعية في نفس البيئة . تتفق كل هذه الممارسات في كونها ذات أصول غير واعية ، ولكن كثيراً من الظواهر الانثولوجية تتخذ بعد ذلك شكلاً واعياً ، وبذا تظهر لها تعليقات ثانوية عند ممارستها ، كما تنجم محاولات من جانبهم لإعادة تفسيرها . ويضرب بواس أمثلة لذلك ببعض الأفكار الدينية البدائية الأساسية مثل فكرة وجود قوة كامنة في بعض الأشياء غير الحية ، وبعض التشبيهات التي تخلع على غير البشر سمات إنسانية ، فهذه ذات أصول غير واعية أيضاً ولكنها تحاط كثيراً بتفسيرات ثانوية . إن استخدام اللغة عند البشر تلقائي على نحو لا يجعل هناك فرصة لأن تظهر الملامح الأساسية لبنيتها في وعي الإنسان ، وقد لاحظ بواس أنه من الصعب أن يجد الباحث قبيلة من قبائل العالم لم تخضع نشاطها الديني لقدر من التفكير والتأويل ، قد تمارس الطقوس الدينية قبل التفكير فيها ولكنها من الأهمية بمكان حتى أن الإنسان يسأل نفسه في وقت مبكر عن سبب ممارسته لهذه الطقوس . وهنا تظهر بعض الأفكار النظرية حولها ، وتظهر تفسيرات ثانوية تعتبر مجالا واسعا من مجالات الظواهر الانثولوجية . إن كثيراً من الممارسات الاجتماعية توصف بأنها لائقة أو غير لائقة ، وفي كل بيئة حضارية نجد تفسيرات ثانوية لمظاهر السلوك المتبعة فيها . ينطبق هذا على العادات الغذائية والعبادات الخاصة بالملابس والممارسات الدينية وعلى بعض المفاهيم الأخلاقية . ويرى بواس أن هذه التفسيرات الثانوية هي أجد الأسباب الأساسية للخطأ وتنوع الرأي في التفسير العلمي لها .

٣ - وقد أدت مقارنة اللغة باعتبارها ظاهرة غير واعية بباقي الظواهر الانثولوجية إلى أن أصبح علم اللغة في موقف أفضل من العلوم الانثولوجية الأخرى . فالتصنيفات القائمة في اللغة تظل دائما غير واعية ولهذا السبب فإن مراحل البحث الهادف إلى التوصل إلى هذه التصنيفات يمكن أن تتم دون العوامل المزعجة والمضلة الناجمة عن التفسيرات الثانوية ، وما أكثرها في الدراسات الانثولوجية . وهنا يجد بواس من الأهمية بمكان أن تدرس وسائل التصنيف الداخلي في البنية اللغوية في اللغات المختلفة ، وهذه التصنيفات تعتبر سمة أساسية في تاريخ التطور العقلي للإنسان ، فوجود أكثر المفاهيم النحوية الأساسية في كل اللغات يعتبر في رأي بواس دليلاً على وحدة العمليات العقلية الأساسية عند الإنسان .

وهكذا أكد بواس الطبيعة غير الواعية للظواهر اللغوية كما بين أهمية ذلك بالنسبة للدراسات الانثولوجية .

( ٢٢ ) انظر مقدمة المرجع المذكور والنص المنشور به في الصفحات من ١٥ : ٢٣ وعلى الأخص الصفحات ١٩ - ٢٢  
حصول :

Unconscious character of Linguistic phenomena

في المرجع المذكور ص ٢٣ دليل بيليجورج في دراسات حول جهود بواس .



### رابعاً : التحليل الفونولوجي

١ - يعتبر التحليل الفونولوجي كما بدأ في « الدائرة اللغوية في براغ » Cercle Linguistique de Prag. o (٢٢) أول تعميق منهجي لنظرية دي سوسير في النظام اللغوي . ولا شك أن أهم شخصية علمية عرفت الدائرة اللغوية في براغ هي شخصية تروبتسكوى ، نشأ الأمير تروبتسكوى ودرس في موسكو العلوم التاريخية والانتولوجية ثم انصرف عنها الى علوم اللغة ، وبعد هجرته الى فيينا عين لتدريس اللغات السلافية وآدابها الى أن توفي سنة ١٩٣٨ (٢٤) ، وصف تروبتسكوى منهجه في تحليل اصوات اللغة بأنه علم جديد ، أطلق عليه « Phonologie » وهو علم يختلف عما عرف وما يزال يعرف باسم علم الاصوات « Phonetik » فعلم الاصوات هو البحث الفيزيائي الفسيولوجي للجانب المادي من اصوات اللغة دون ربطها بوظيفتها اللغوية ، وهو بهذا أحد العلوم الطبيعية وليس من علم اللغة ، أما الدراسة الفونولوجية فتدرس الاصوات اللغوية من جانبها الوظيفي في بنية اللغة (٢٥) .

كان البحث في اصوات اللغة قبل تروبتسكوى يتناول هذه الاصوات كما تتناول اية ظاهرة صوتية ، ومن ثم كان الوصف الدقيق - للخصائص الفيزيائية للصوت أو للأصوات كما كان الوصف الدقيق للعمليات الفسيولوجية التي تحدث عند النطق بالصوت الواحد أو بالأصوات - هو اسمي ما يصبو اليه الباحثون في علم الاصوات . وادى هذا الموقف الى ظهور صراع بين علم الاصوات بهذا المنهج الفيزيائي الفسيولوجي وبين باقي جوانب علم اللغة . وقد تغير الحال تغيراً مباشراً عندما تحولت الحقيقة المعروفة منذ زمن بعيد - وهي أن اصوات اللغة تميز كل كلمة عن الاخرى - الى منطق منهجي ، لقد اتضح أن الاصوات اللغوية المستخدمة في بيئة لغوية بعينها ليست مجرد حشد - لا معنى له ولا نظام له - من الظواهر الصوتية ، بل انها تنظم في نظام محدد من الرموز (٢٦) .

٢ - المصطلحات الأساسية في التحليل الفونولوجي هي مصطلحات الفونيم Phonem والسمة الفونولوجية Phonologisches Merkmal والتضاد الفونولوجي Phonologischer Gegensatz ويتضح المضمون العلمي لهذه المصطلحات من النظر في منهج التحليل الفونولوجي .

G. C. Lepschy, (٢٢) Die Strukturelle Sprachenwissenschaft (1969), s. 40 ff.

والصادر المذكورة ص ١٩٤ - ١٩٦ حول مدرسة براغ وعلى الاخص :

J. Vachek,  
The linguistic School of Prague,  
Bloomington - London (1966).

(٢٤) انظر القائمة الكاملة باعمال تروبتسكوى في :

TCLP 8 (1939).

( اعمال الدائرة اللغوية في براغ )

N. Trubetzkoy,

(٢٥)

Anleitung zu Phonologischen Beschreibungen (1935), Göttingen (1958).

(٢٦) المرجع المذكور ص ٥ ، ٦ .

ان اول مرحلة من مراحل الوصف الفونولوجي للغة من اللغات هي مرحلة حصر الفونيمات التي تستخدم في هذه اللغة . وقد ناقش تروبتسكوى مفهوم الفونيم على النحو التالي :

- ١ - الفونيم هو كل وحدة فونولوجية لا يمكن أن تقسم الى وحدات فونولوجية اصغر .
- ٢ - الوحدة الفونولوجية هي كل طرف في تضاد فونولوجي .
- ٣ - التضاد الفونولوجي هو كل تقابل صوتي يستخدم في لغة بعينها للتمييز بين المعاني (٢٧) .

واذا ارنا ان نوضح هذا بأمثلة عربية نذكر مثلاً ان اللام تنطق في العربية مفخمة ( . والله ) ومرققة ( بالله ) وللراء والباء ولعدد من الاصوات الاخرى في العربية نقطان مختلفان الفرق بينهما من الناحية الفسيولوجية - النطقية هو وجود الاطباق او عدم وجوده ، كما ان الفرق بينهما من الناحية النطقية - الفيزيائية هو نفس الفرق الذي يميز الطاء عن التاء في العربية وكذلك الصاد عن السين . ورغم هذا فهناك تقابل فونولوجي بين السين والصاد ، فكلمة « سائر » تخالف في المعنى كلمة « صائر » وكلمة « سبر » تخالف في المعنى كلمة « صبر » . وهنا نقول بأن السين وحدة فونولوجية والصاد وحدة فونولوجية اخرى ، وبالمثل فان التاء وحدة فونولوجية والطاء وحدة فونولوجية ثانية . وليس هناك من تقابل فونولوجي بين كلمات تنطق الراء فيها مفخمة أو مرققة ، كما انه ليس هناك من تقابل بين كلمات تنطق اللام فيها مفخمة أو مرققة . وليس هناك من تقابل في العربية بين كلمات تنطق الباء فيها مفخمة أو مرققة ولذا فلا يعتبر الترقيق او التفتيح في هذه الاصوات سمة فونولوجية حاسمة فسواء انطقنا الراء بالترقيق او بالتفتيح ، فانا نظل في اطار نفس الوحدة الصوتية . ولهذا فالسين وحدة صوتية غير مطبقة على عكس الصاد فهي وحدة صوتية مطبقة ، اما اللام فهي بكل صورها الصوتية المطبقة ( المفخمة ) او غير المطبقة ( المرققة ) وحدة صوتية واحدة . الفاصل هنا ليس الخصائص الفسيولوجية النطقية أو الفيزيائية للصوت الناتج ، فهذا مجال علم الاصوات كعلم طبيعي في رأى المدرسة الفونولوجية ، ولكن الفاصل هو التقابل الدلالي في اللغة الواحدة وقد اتخذ شكل التقابل الفونولوجي . فالوحدة الصوتية أو الفونيم ليس له وجود مادي مباشر اذ ان كل فونيم ينطق على انحاء مختلفة ، تختلف وفق سياق الكلام ووفق الافراد ووفق الحالات النفسية لفرد الواحد ووفق العمر . وغنى عن البيان ان الفرد الواحد لا ينطق بالصوت الواحد بنفس الخصائص الفسيولوجية الفيزيائية مرتين ، فضلاً عن آلاف المرات وعن ملايين المتحدثين . والمقصود هنا الخصائص الفسيولوجية الفيزيائية بأدق معاني الكلمة فنطق الانسان لصوت ما وهو حزين يختلف عن نطقه له وهو فرح ، وقياس خصائص نطق الفرد أو الأفراد للصوت الواحد أو الاصوات متاجهة بأجهزة القياس الصوتي التي تسجل لنا بدقة متناهية شدة الصوت ومدة الصوت على نحو يوضح اختلاف نطق الفرد الواحد للحرف الواحد باختلاف احواله . ورغم كل هذا الاختلاف الذي تفصح عنه اجهزة القياس الصوتي ، يستطيع ابناء البيئة اللغوية الواحدة التفاهم بتلك الرموز الصوتية التي نعرفها باسم اللغة . ويرجع هذا الى أن للوحدات الصوتية أو الفونيمات وجوداً في عقل ابناء البيئة اللغوية الواحدة ، ليس

للوحدات الصوتية وجود مادي مباشر بل لها وجود حقيقي في عقل ابناء اللغة . وطبيعي ان تختلف الوحدات الصوتية من لغة لاخرى فالنظام الفونولوجي مختلف من بيئة لاخرى ، وقد لاحظ الباحثون ان عدد الوحدات الصوتية مختلف من لغة لاخرى ولكنه يتراوح بين عشرين واربعين وحدة صوتية .

واذا كان دى سوسير قد اوضح ان الرموز الصوتية لا تتحدد بمادتها الصوتية اى بخصائصها الفيزيائية بل بمركزها في النظام اللغوي فان مدرسة براغ في التحليل الفونولوجي قد حددت مكانة الرمز الصوتي عن طريق التقابل السدلاي - الفونولوجي مع الرموز الصوتية الاخرى . واذا كان دى سوسير وبواس قد اكدا الطابع غير الواعي للظواهر اللغوية فان المدرسة الفونولوجية قد حاولت تفسير التمييز بين الظواهر اللغوية المستقرة في اللاوعي عند افراد البيئة اللغوية الواحدة .

٣ - بحث ترويتسكوى الأنظمة الصوتية لعدد كبير من اللغات من ناحية التقابل الفونولوجي واكتشف وجود عدد من الانماط البنيوية العامة فالوحدات الصوتية تقارن في ظل هذه الدراسات لا باعتبار نطقها وخصائصها الفيزيائية بل باعتبار مكانها في النظام . وبهذا تتحدد الوحدة الصوتية الواحدة بتبعيتها الى مجموعات تضاد محددة ، فالوحدات الصوتية تبحث في مجموعات ، تضم كل مجموعة منها الاصوات المشتركة في سمة مامن السمات النطقية . وعلى هذا تبحث الاصوات الانسانية مثلا ( في العربية : الدال والتاء والطاء ) كمجموعة وتبحث بداخلها السمات المعيزة لكل وحدة صوتية منها . ويمكن كذلك ان تصنف الاصوات في مجموعات وفق اى اعتبار آخر ، ثم يبحث الصوت الواحد مقابل باصوات المجموعة حتى تتحدد طبيعته بالنسبة لاقرب الاصوات اليه ، وهكذا يدخل الصوت الواحد في اكثر من مجموعة لان لكل صوت اكثر من خاصية . فصوت الدال في العربية وفي الالمانية مثلا ينتمي الى المجموعات التالية :

( ١ ) مجموعة الاصوات الشديدة .

( ٢ ) مجموعة الاصوات المجهورة .

( ٣ ) مجموعة الاصوات الانسانية .

وانتماءه الى هذه المجموعات يحدد خصائصها ، ولذا فهو صوت شديد مجهور اسناني ، وليس هناك من صوت آخر يشترك في هذه الخصائص الثلاث .

” وقد اطلق ترويتسكوى على انتماء الصوت الى مجموعة - مثل المجموعات المذكورة - مصطلح : السمة الفونولوجية . ومن ثم كان من مراحل التحليل الفونولوجي تحديد تلك السمات الفونولوجية الحاسمة في الأنظمة الصوتية المختلفة .

٤ - وبعد وفاة ترويتسكوى ( ١٩٣٨ ) طور زميله في الدائرة اللغوية في براغ رومان ياكوبسون R. Jakobson نظرية السمات الفونولوجية . فبحث عدة لغات من انماط مختلفة ، ووجد انه من الممكن ان توصف هذه اللغات على اختلافها بالافادة من نفس الخصائص الفونولوجية ، وحدد ياكوبسون في بحث له مع تلميذه موريس هاله M. Halle تلك السمات الفونولوجية الحاسمة

للمميز بين الأصوات في اللغات المختلفة ، فإذا بها اثنتا عشرة سمة لا يخرج الوصف الفونولوجي عنها (٢٨) . ليس معنى هذا أن الباحث يحتاج إليها مجتمعة في وصفه لكل لغة من اللغات بل القصد أنها تستوعب - في رايه - كل الامكانيات. فوجود الطباق أو عدم وجوده سمة فونولوجية حاسمة في العربية ولكنه ليس سمة فونولوجية حاسمة في الألمانية أو الإنجليزية ، وهذا هو شأن السمات الفونولوجية الحاسمة التي حددها ياكوبسون . وقد أثبت ياكوبسون أن اللغات لا تختار من هذه الامكانيات الأساسية العامة اختياراً عشوائياً ، فثمة سمات توجد في كل لغات الارض ومنها وصف بعض الأصوات بأنها حركات والبعض الآخر بأنها صوامت ، وفي كل لغة نجد أصواتاً استثنائية وأصواتاً شفهية .

وبجانب هذه السمات التي نجدها في كل اللغات هناك سمات خاصة لا تظهر إلا في بعض اللغات . وقد أثبت ياكوبسون أن اكتساب الطفل للأصوات يبدأ أولاً بالتمييز بين تلك السمات الحاسمة التي توجد في كل اللغات مثل التمييز بين الحركات والصوامت وبأن السمات الخاصة في كل لغة من اللغات في مرحلة تالية وذلك مثل التمييز بين **ة و ة و ة** في الألمانية ، وعندما يحدث قصور في أداء النطق تصاب تلك السمات الخاصة قبل أن تصاب السمات العامة . إن العناصر الأساسية في البنية الصوتية ترتبط لذلك بحقائق عميقة خاصة بالجانب النفسي من اللغة ، كما يؤدي هذا الرأي الى تفكير جديد حول القدرة اللغوية عند الانسان .

وهكذا نجح التحليل الفونولوجي في دراسة اللغة الانسانية والتوصل الى منهج يعين على تحديد وحداتها الأساسية والسمات التي تميز الوحدة الصوتية عن الأخرى والسمات العامة التي تتوصل بها كل اللغات للتمييز بين الوحدات الصوتية .

٥ - لقد أتى التحليل الفونولوجي بمنهج جديد في البحث اعتبره الباحث الفونولوجي شترووس تحولاً حقيقياً بإحداث تغير في مناهج البحث في العلوم الاجتماعية ، وأن البحث الفونولوجي يقوم في هذه العلوم بالدور الذي قامت به الفيزياء النووية في العلوم الطبيعية ، ولم يعد تركيز البحث على الجزئيات المفردة كما كان الحال في علم اللغة المقارن بل تحول البحث الى النظام وإلى البنية . فالجزئيات المختلفة تختلف دلالتها في الأبنية المختلفة ، ومن ثم فلا بد من الانطلاق من النظام ككل ، ثم يمكن بحث الجزئيات المكونة له ببيان علاقاتها المختلفة . فالنظام لا يفسر - في ضوء البنيوية - بتحديد الجزئيات المكونة فحسب بل تفسر الجزئيات بعلاقاتها داخل النظام . الأهمية هنا للعلاقات الحاسمة التي تربط بين الجزئيات وتفرق بينها ، أما الجزئيات فتظهر داخل النظام جزءاً مترابطة بعلاقات . ولذا فالبحث الفونولوجي لا يبحث العناصر أو الجزئيات أو الوحدات الصوتية في نفسها ، بل ببيان العلاقات المحددة والمميزة لكل جزئية داخل النظام . وبهذا يعتبر التحليل الفونولوجي اتجاهًا مغايرًا كل المغايرة للنظرة الوضعية التي سادت من قبل ، لأنه يركز على قضية العلاقات ، ومن ثم وصفه بعض الباحثين بأنه Antipositivism Relationalism

أن التحليل الفونولوجي يضع الوظيفة قبل المادة ، ومعنى هذا أن طبيعة الجزء لا تتحدد من طريق المادة المكونة بل من طريق وظيفته في الكل . ولا يقتصر هذا على بحث اللغة بل يصدق كذلك

( ٢٨ ) R. Jakobson and M. Ha'ik, Fundamentals of Language, Mouton (1956) P.20-37.

على الفن ، فالألوان في الصورة تتحدد أهميتها لا بمرادفها الزمنية او بمادة الجواش التي تحويها ، بل بوظيفة كل لون في البناء العام للصورة . وفي الموسيقى ليس للخصائص الفيزيائية لمادة الصوت او لجزيئات الصوت السمة الحاسمة بل ان العلاقات بين العناصر المكونة وكيفية تناسبها هي التي تجعل من العمل الموسيقي ابداعاً فنياً . ان التحليل الفونولوجي لا يرفض تحديد جوهر الشيء عن طريق طبيعته ولكنه يرى مثل هذا العمل قاصراً فينبغي ان ينظر اليه في اطار وظيفته كجزء من كل .

وثمة سمة اخرى في التحليل الفونولوجي جعلته جديداً في تحليله ، كانت النزعة التطورية التي سادت علم اللغة والدراسات اللغوية من قبل ، ترى ان ادراك الشيء وفهمه وتفسيره هو في معرفة اصله وتطوره التاريخي ، ولكن التحليل الفونولوجي يرى ان هذا ليس ايضاحاً لطبيعة الشيء ، ولا بد لفهم طبيعة الظاهرة ان تدرس داخل النظام حتى تتضح مكانتها كجزء من كل وحتى تتبين العلاقات المحددة لها وحتى تتضح وظيفتها . ولهذا لم يعد تصنيف الجزيئات بالمعيار التاريخي امراً مقبولاً ، فلو وجدت جزيئة ما في لغة قديمة وقد انقسمت الى جزئيتين مميزتين في لغة تطورت عن تلك اللغة القديمة ، فهي في هذه اللغة الجديدة ظاهرتان منفصلتان باعتبار الحالة المعاصرة لا باعتبار الاصل الواحد .

وأصبحت هذه الاسس النظرية للتحليل البنيوي منطلق شتروس في بحثه لموضوع القرابة ولعدد من الموضوعات اللغوية المختلفة التي تناولها بعد ذلك .

### خامساً : المنهج الفونولوجي والتحليل البنيوي عند شتروس

كتب شتروس ( ١٩٤٥ ) بحثاً عن التحليل البنيوي في علم اللغة والالغولجيا ، أبدى فيه إعجابه بمنهج التحليل الفونولوجي عند ترويتسكوي وياكوبسون ، وتناول فيه بالنقد المنهج السائد عند اصحاب الدراسات الاجتماعية في بحثهم لموضوع القرابة وغير ذلك من الموضوعات ، وحاول بعد ذلك ان ينقل لأول مرة في تاريخ العلم منهج التحليل البنيوي الى الدراسات الاجتماعية واتخذ موضوع القرابة مثلاً تطبيقياً لذلك المنهج .

يركز شتروس اهتمامه على قضية العلاقات القائمة بين اجزاء الظاهرة الانسانية قيد البحث ، وهو ينطلق في هذا من دراسات الفونولوجيين الهادفة الى تحديد الوحدات الصوتية ثم الى بيان السمات المحددة لها حتى تتضح ملامح النظام الفونولوجي . يشير شتروس في هذا السياق الى بحث نشره ترويتسكوي ( ١٩٣٣ ) وبين فيه الاساس النظري لمراحل التحليل الفونولوجي ( ٣٩ ) ، فالتحليل يبدأ ( ١ ) بدراسة الظواهر اللغوية الواحية ( الكلام ) ، ويمضي ( ٢ ) الى البنية غير الواحية ( اللغة ) الكامنة خلف الظواهر اللغوية الواحية . واذا كان علم الفونولوجي يرفض اخذ الكلمات او الاشياء كوحدة قائمة برأسها فهو يعتبر ايضاح ( ٣ ) العلاقات بين هذه الاشياء

مرحلة في التحليل العلمي محاولاً الوصول بذلك الى اكتشاف ( ٤ ) النظام أى ان مراحل التحليل تمضى على النحو التالى :

( ١ ) الظواهر الواعية ( ٢ ) الظواهر غير الواعية ( ٣ ) العلاقات ( ٤ ) النظام ، ويرى شتروس بهذا ان علم الفونولوجى هو اول العلوم الاجتماعية التى نجحت في بيان طبيعة الظاهرة قيد البحث وفي بلورة المنهج المناسب لها .

ويحاول شتروس بعد هذا أن ينقل منهج التحليل البنىوى كما تبلور عند الفونولوجيين الى بحث الظواهر الاثنولوجية . وهو يلاحظ في موضوع القرابة ان الاحاد او الأفراد او الأطراف الداخليين في علاقة القرابة شأنهم شأن الوحدات الصوتية ، فهم عناصر لها وظائفها المتميزة ، ولا تكتسب هذه العناصر وظيفتها الا بتكاملها في أنظمة . ليس الباحث هنا بصدد البحث البيولوجى لكل طرف من اطراف القرابة ، بل ان الدراسة الاجتماعية لأنظمة القرابة هي دراسة للعلاقات القائمة بين هذه الأطراف . وأنظمة القرابة شبيهة بالأنظمة الفونولوجية ، تتكون لا في الطبيعة بل في مستوى الفكر غير الواعى ، هي مستقرة فيه على نحو وجود النظام اللغوى، يتصرف الانسان منطقاً منها كما يصدر ( الكلام ) عن ( اللغة ) . وان تكرار اشكال القرابة ، وقواعد الزواج ، وانماط السلوك الاجتماعى الاخرى تجاه بعض انماط القرابة - في مناطق متباعدة متباينة وفي مجتمعات مختلفة اختلافاً بيناً - ينبىء عن كون الظواهر الملاحظة انعكاساً في كل حالة من هذه الاحوال لقوانين عامة وكامنة عند البشر . وهذه الحال تشبه حقيقة ان الوحدات الصوتية الموجودة في كل لغات الارض رغم اختلافها ذات عدد محدود وان السمات الفونولوجية التي تميز الوحدات الصوتية في كل لغات الارض لا تتجاوز في رأى ياكوبسون اثنتى عشرة سمة . واذا كانت السمات الفونولوجية الحاسمة في كل لغة من اللغات قد اعتبرت انعكاساً في كل حالة من هذه الاحوال لقوانين عامة وكامنة في اللاوعى عند البشر ، فهذا كذلك شأن علاقات القرابة .

ان نقد شتروس للدراسات السابقة عليه في موضوع القرابة هو نفس النقد الذى وجهه اصحاب التحليل الفونولوجى للبحث اللغوى كما عرف قبلهم . وهناك وجه شبه واضح بين علم اللغة في شكله القديم اى كما عرفه العلماء في القرن التاسع عشر واولال العشرين وبين بعض دراسات الباحث الاثنولوجى ريفرز Rivers ( ٤٠ ) ، لقد اشترك هؤلاء واولئك - كما اشار شتروس - في تفسيرهم لظواهر جزئية Atomistic مبتورة عن سياقها البنىوى وركزوا على آحاد الظواهر Individualist وكان تفسيرهم لذلك على اساس بيان المكونات التاريخية ومقارنتها ، ولم يطرح احد منهم - قبل ظهور المنهج الفونولوجى - قضية النظام .

ومعة صعبوبة مبدئية تواجه الباحث في محاولته نقل منهج التحليل الفونولوجى الى دراسة المجتمع ، ويرجع هذا الى ان التشابه الظاهرى بين الأنظمة الفونولوجية وأنظمة القرابة كبير حتى انه يمكن ان يكون منطقاً لمحاولة خاطئة تقتصر على الجانب الشكلى من المنهج . فاذا كان الباحث الفونولوجى يستطيع ان يحلل عدداً من الوحدات الصوتية ببيان علاقاتها سلباً وإيجاباً ( ٤١ ) ، فان

( ٤٠ )

W. H. R. Rivers,  
The History of Me'ansian Society, London (1914).  
Social Organisation ed. W. J. Perry, London (1924).

( ٤١ ) انظر في هذا :

M. Bierwisch,  
Strukturalismus, S. 90.

هذا يمكن أن ينقل نقلاً شكلياً إلى دراسة المجتمع. ومعنى هذا أننا يمكن أن نحلل كلمة من الكلمات ببيان خصائص كل صوت منها بأسلوب السلب والإيجاب تجاه الخصائص الحاسمة. ونوضح هذه الفكرة بتحليل الكلمة العربية « سَبَرٌ » إلى الوحدات الصوتية المكونة لها وإيضاح بعض خصائص كل وحدة صوتية :

	س	فتحة	ب	فتحة	ر	فتحة
حركة	-	+	-	+	-	+
صامت	+	-	+	-	+	-
مجهور	-	+	+	+	+	+
مهموس	+	-	-	-	-	-

ومن الممكن نظرياً أن ينقل هذا المنهج في التحليل نقلاً شكلياً مباشراً ويطبق على الأطراف الداخلة في نظام القرابة فيقال مثلاً عن الأب بأنه يوصف على النحو التالي :

فالأب من ناحية الذكورة + ، والألوانة - ، ومن ناحية كبر السن النسبي + ، وصغر السن النسبي - ، وقد اتضح بتفصيل هذا المنهج تجاه كل العلاقات أن النتيجة معقدة كل التعقيد ، فالزوج يرمز له في دراسات دافيز ووارنر (٤٢) Davis and Warner التي تمت بهذا المنهج بمجموع الرموز التالية :

$$C_{2a} \ 12d^0 \ SU^+ \ ag/Ego$$

وهذا التطبيق الشكلي للمنهج الفونولوجي يجافي في رأي شتروس روح المنهج العلمي أساساً فالتحليل العلمي عليه أن يفسر آلاف الجزئيات والظواهر ويخضعها لقوانين بسيطة توضحها لا العكس. ففي علم اللغة مثلاً توجد العناصر التي تخضع للتحليل الفونولوجي في الواقع النفسي والفسيولوجي والفيزيائي - كما أثبت دى سوسير - ولكن البحث العلمي يبسط هذه الأشياء مفسراً إياها ، فالوحدات الصوتية دائماً أقل عدداً من ذلك العدد الكبير من الأشكال الصوتية المدركة حسيّاً ، ولا يكتفى التحليل الفونولوجي بتحديد الوحدات الصوتية بل يعمق بعد ذلك إلى بيان السمات الفونولوجية الحاسمة وهي دائماً أقل عدداً من الوحدات الصوتية. وإذا كانت نقطة البداية هي المادة أو الظواهر المدركة حسيّاً فإن نتيجة البحث تكون دائماً عقلية. فنتجاء البحث يعمق من المدرك حسيّاً المتنوع شكلاً إلى نظام عقلي بسيط.

ومنهج البحث الصحيح في رأي شتروس هو ذلك المنهج الذي يرى الأطراف الداخلة في علاقة القرابة ذات وجود اجتماعي وهي في نفس الوقت عناصر تبادل. وإذا كانت نعمة محاولة لنقل منهج اللغويين إلى بحث الموضوع ، فلا يجوز أن ينسى الباحث أن هذه الأطراف هي كلمات من المعجم الحي ، وهي بهذا موضوع بحث بهذه المناهج لا على نحو مشابه بل على نحو مباشر. وذلك

بيان العلاقات القائمة بين كل طرف والاخر من اطراف هذه البنية . واذا كان الباحثون قد عرفوا قبل شتروس أن أطراف القرابة تشكل أنظمة فان طبيعة العلاقات القائمة بين كل طرفين من اطراف هذه القرابة لم تبحث بحثاً تقابلياً .

ولكن مجرد وجود هذه الاطراف ولكل منها تسميته اللغوية الخاصة لا يفسر نظام القرابة ، ثمة فرق بين نظام التسميات System of Appellations وبين نظام المواقف System of Attitudes . فالقرابة لا يعبر عنها في المجتمع بالمصطلحات فقط ، فالانفراد أو جماعات الافراد الذين يستخدمون هذه المصطلحات يشعرون بنمط سلوكي محدد تجاه كل طرف من اطراف القرابة ، تد يكون موقف الاحترام ، موقف الخوف ، موقف الود ، موقف الحق على الآخر ، موقف العداوة . واذا كان ردكليف براون (٤٢) ( ١٩٣٥ - ١٩٤١ ) قد رأى أن نظام المواقف ليس الا تعبيراً عن نظام التسميات وترجمه الى مستوى الفعل فان الدراسات الحديثة كما يقول شتروس قد أثبتت وجود جماعات كثيرة لا تعكس مصطلحات القرابة فيها المواقف الخاصة بذلك على نحو دقيق . والمقصود بهذا المواقف القننة اجتماعياً . ولا بد من دراستها على نحو يوضح الموقف الذي يتخذه كل طرف من اطراف علاقة القرابة من الآخر . وقد حاول شتروس أن يطبق رايه هذا ومنهجه في التحليل في مثال دار حوله كثير من النقاش وأشار الى دراسات كثيرة عن جماعات شتى وهذا المثال هو : الخال .

#### سادساً : مثال تطبيقي : الخال وابنية القرابة

اهتم علماء الدراسات الاجتماعية اهتماماً خاصاً بالعلاقة بين الخال وابن الاخت لانها ذات أهمية كبيرة في كثير من المجتمعات . اعتبر الباحثون في القرن التاسع عشر وحتى سيدني هارتلاند (٤٤) ( ١٩١٧ ) أن أهمية الخال يمكن أن تفسر كراسب من روايب نظام الامومة Matrilineal System وحاول ريفرنز (٤٥) ( ١٩٠٧ ) أن يرجع أهمية الخال الى نظام الزواج من بنت العم . ودلت الشواهد المختلفة على أنه من الصعب ان يربط الباحث بين مكانة الخال ونظام الامومة أو نظام الابوة (٤٦) . واذا كان علم اللغة قد اثبت ان الانسان يفيد من عدد محدود من الامكانيات المنطقية المتاحة ويختار عدداً منها لجعلها الاصوات المستخدمة في كل لغة من اللغات ، فان شتروس

( ٤٢ ) Radcliffe-Brown, Kinship Terminology in California American Anthropologist Vol. 37 (1935) (530-535).

The Study of Kinship Systems, Journal of the Royal Anthropological Institute, London, Vol. 71 (1941), 1-18.

( ٤٤ ) S. Hart Land, Matrilineal Kinship and the Question of its priority. Memoris of the American Anthropological Association, 4 (1917) 1-87.

( ٤٥ ) W. H. R. Rivers, The Marriage of Cousins in India. Journal of the Royal Asiatic Society (1907).

( ٤٦ ) R. Lowie, The Matrilineal Complex. (UCP-AAE, vol. 16 (1919) No. 2) Berkeley and Los Angeles : University of California Press.



يلاحظ ان هناك انماطاً من المواقف تتكرر بين كل طرفين من اطراف علاقة القرابة . وهذا وجه شبه بين الجماعة الاجتماعية واللغة ، كلاهما يجتمع مجموعة كبيرة من الرموز الاجتماعية يستطيع - نظرياً - الافادة منها ولكن كلا منهما يفيد من عناصر محدودة فقط من تلك الاككانيات المتاجة نظرياً ، بل وتبقى بعض هذه الاككانيات ثابتة في شتى الحضارات واكثرها اختلافاً ، وهذه هي العلاقات الاساسية للقرابة التي يمكن التوصل اليها بطريق التضاد .

واذا كان التحليل الفونولوجي يحدد الوحدات الصوتية بطريق ثنائيات التضباد Pairs of oppositions فان ردكليف براون - كما اشار شتروس - قد لاحظ وجود نظامين من المواقف في موضوع مكانة الخال . فاذا كان الخال يمثل السلطة الاسرية فانه يخاف ويطاع ، وإلى جانب هذا فهناك ارتباط بين الموقف تجاه الاب والموقف تجاه الخال ، ففي الجماعات التي يكون فيها العلاقة بين الاب والابن ودية تكون العلاقة بين الخال وابن اخته صارمة ، وعلى العكس من هذا نجد جماعات يظهر الاب فيها ممثلاً للسلطة الاسرية الصارمة ويتخذ الخال موقف اللابينة . ويربط ردكليف براون بين هذه المواقف واتجاه السلطة ، فان كان الاب يمثل السلطة التقليدية في النظام الابوي فان الخال يعتبر بصفة عامة صديقاً حنوناً لابن اخته ، وعلى العكس من هذا نجد الخال في نظام الامومة يجسد السلطة فتصبح علاقات الرقة والود مرتبطة بالاب ومن هو في خط قرابته .

وقد نقد شتروس هذا الرأي على اهميته من جانبين :

اولهما : ان هذا النظام غير موجود هكذا في كل انظمة الابوة والامومة وهو موجود أحياناً في انظمة لاهي بهذا ولا بد لك . والنقد الثاني ، وهو الأهم يقول بأن علاقة الخال ليست علاقة بين اثنين بل هي علاقة بين اربعة ، فهي تفترض وجود : اخ ( ١ ) ، واخت ( ٢ ) ، وزوج ( ٣ ) لهذه الاخت ، وابن لها ( ٤ ) . واما قصر ردكليف براون في بحثه على اثنين فهو فصل تعسفي لعنصرين من نظام متكامل ، وان مثل هذا لا يفسر الظاهرة تفسيراً عاماً .

وبحث هذه المواقف وامثالها لا يجوز في رأي شتروس بأن يقتصر على بيان محورين هما : ( ١ ) علاقة الاب / الابن ، ( ٢ ) علاقة الخال / ابن الاخت . بل لا بد من بحث هذا باعتباره جانباً او جانبين من نظام عام ترتبط فيه اربعة انماط من العلاقات ارتباطاً عضوياً . وهذه العلاقات هي : ( ١ ) الاخ / الاخت ، ( ٢ ) الزوج / الزوجة ، ( ٣ ) الاب / الابن ، ( ٤ ) الخال / ابن الاخت . وقد بلور شتروس منهجه في ايضاح الموقف تجاه الخال في ضوء بحثه للعلاقات الاربع المذكورة وخرج من دراسته لهذه العلاقات ومقارنتها ببعضها البعض الآخر بقانون بنوي ، اي يفسر العلاقات الكامنة بين عناصر النظام .

يقول هذا القانون بأن العلاقة بين الخال وابن الاخت متناسبة مع علاقة الاخ بالاخت كما تتناسب علاقة الاب بالابن مع علاقة الزوج بالزوجة

ولكى نوضح هذا القانون البنوي يمكن ان نرمز للعلاقة بين الخال وابن الاخت بالرمز « س »  
وللعلاقة بين الاخ والاخت بالرمز « ص »  
وللعلاقة بين الاب والابن بالرمز « ع »  
وللعلاقة بين الزوج والزوجة بالرمز « ل »

وعلى هذا تكون علاقة التناسب بين «س» و «ص» موازية في نفس الوقت لعلاقة التناسب بين «ع» و «ل» ، ومعنى هذا أن العلاقات بين «س» و «ص» متناسبتان مع العلاقات بين «ع» و «ل» . وقد أوضح شتروس قانونه البنيوي هذا بنوعين من الأمثلة :

**النوع الأول :** إذا كانت العلاقة بين الخال وابن اخته (= «س») والعلاقة بين الأخ واخته (= «ص») إيجابيتين أى تسودهما روح الود والحب ورفع الكلفة وعدم الخوف ، فإن العلاقة بين الأب وابنه (= «ع») والعلاقة بين الزوج والزوجة (= «ل») تكونان سلبيتين أى تسودهما الحاجز النفسية والخوف والتحفظ .

ومعنى هذا أنه إذا كانت «س» و «ص» موجبتين تكون «ع» و «ل» سلبيتين . وعلى العكس من هذا فإذا كانت «س» و «ص» سلبيتين تكون «ع» و «ل» موجبتين ويتضح هذا من الرسمين (أ) و (ب) على التوالي :

ل	ع
-	-

( أ )

ص	س
+	+

ل	ع
+	+

( ب )

ص	س
-	-

وينطبق هذا الكلام على مجتمعات شتى يسود بعضها نظام الامومة ويسود بعضها الآخر نظام الابوة . فالنمط ( أ ) ينطبق مثلاً على المجتمع التركي وهو مجتمع أبوي والنمط ( ب ) ينطبق على المجتمع التروبرياندى وهو مجتمع امومة (٤٧) . ولكن الفحص فى بحث المكانة التي يحتلها كل طرف من اطراف علاقة القرابة انما يتحدد فى رأى شتروس وفق نظام العلاقات المذكورة .

لم يشرح شتروس وحيدات الرسم الايضاحي الذي جاء به مطبقاً على النمطين

(٤٧) اعتمد شتروس في وصف هذه المجتمعات وعند : B. Malinowski

The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia (1929)

New York : Liveright.

M. Kovalevski,

La Famille Matriarcale au Caucase. L'Anthropologie, 4 (1803) : 259-278.

الشركسي والتروبرباندي ، وقد امكن فهم رموزه المستخدمة في الرسم في ضوء شرحه العام للأنماط ، فكانت الرموز على النحو التالي :

١ - الزوج وهو في نفس الوقت الاب رمز اليه بالعلامة «  $\triangle$  » في أقصى اليسار .

٢ - الخال وهو في نفس الوقت الابن بالنسبة للزوجة رمز اليه بالعلامة «  $\triangle$  » في أقصى اليمين .

٣ - الابن وهو في نفس الوقت ابن الاخت رمز اليه بالعلامة «  $\triangle$  » في الصف الثاني الى اسفل .

٤ - الاخت وهي في نفس الوقت الزوجة والام رمز اليها بالعلامة «  $\circ$  » .

اما العلامة الافقية التي تربط بين الخال والابن من جانب والاخت والزوجة من الجانب الآخر فهي علاقة القرابة بين الاخت واخيها ، واما الخط الممتد الى اعلى من الابن فيرمز الى تساوي انتمائه بالدم الى ابيه وامه .

وقد رمز شتروس للمواقف التي تنقسم بها العلاقات بين كل طرفين باحدى علامتين « + » او « - » والمقصود بعلامة « + » علاقة الحب والود ورفع الكلفة . اما علامة « - » فترمز لعلاقة الخوف او العداوة او التحفظ او الرهبة . وفي الرسوم الايضاحية التالية توضع احدى العلامتين بين الطرفين المعنيين .

الاطراف المعنية :

زوج / اب



اخت / زوجة



خال / اخ



ابن / ابن اخت



علاقة الدم

عمدة البنة

عمدة الأخت

زوج

=

زوجة

أخت

أخ

ابن



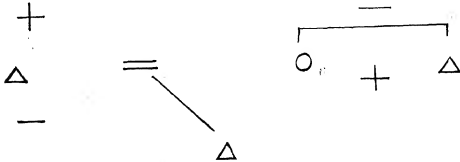


وفق رأى شتروس أن نجد العلاقة بين الاب وابنه « ع » سلبية ، والعلاقة بين الزوج وزوجته « ل » ايجابية ويتلخص هذا النمط في الجدول التالي :

ل	ع
+	-

ص	س
-	+

وباستخدام الرموز التي شرحناها من قبل يتضح الرسم التالي الذي وضعه شتروس تصويراً لهذا النمط .



ومن هذا يتضح طبيعة تناسب بين العلاقات المذكورة وفق القانون الذي فسره شتروس هذه الظاهرة .

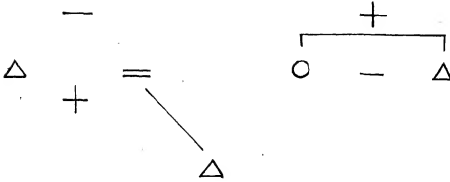
وقد أمكن تطبيق هذا القانون على مجتمعات مختلفة ، بل ومن الملاحظ انه لا فرق في هذا بين مجتمع يسوده نظام الابوة وآخر يسوده نظام الامومة ويلاحظ هذا بمقارنة علاقات القرابة عند سكان منطقة بحيرة كونوبو Kutubu وهو مجتمع أبوي بعلاقات القرابة السائدة في مجتمع آخر Siuai of Bougainville حيث تسود الامومة .

ففي كلا المجتمعين تسود نفس العلاقات موضع البحث فالعلاقة بين الخال وابن اخته « س » سلبية ، أما العلاقة بين الأخ واخته « ص » فهي ايجابية ولذا فالملاحظ ان العلاقة بين الاب وابنه « ع » ايجابية ، أما العلاقة بين الزوج والزوجة « ل » فهي سلبية ويتلخص هذا النمط في الجدول التالي :

ل	ع
-	+

ص	س
+	-

وقد اوضح شتروس هذا النمط بالرسم التالي :



ومن هذا يتضح التناسب بين العلاقتين «س» و «ص» من جانب ، و «ع» و «ل» ، ولا علاقة لهذا يكون النظام موضع البحث تسوده الابوة او الامومة .

ومعنى هذا أن بحث هذا الموضوع يتطلب دائماً دراسة العلاقة بين أربع ثنائيات تتناسب وتكامل وفق القانون السابق .

والقانون المذكور قانون بنوي وصفى يفسر العلاقات القائمة في نفس الوقت . واذا كان دى سوسير قد فرق بين المنهج الوصفي والمنهج التاريخي وجعل الدراسة الوصفية منطلق الدراسة التاريخية ، فان شتروس وضع القانون المذكور بأنماطه المختلفة لتفسير العلاقات البنوية ثم حاول أن يحقق صحة القانون بأمثلة تاريخية وقد لاحظ أن تطوراً ما حدث في علاقات الأسرة في العصور الوسطى ، وتبدو منه الصورة التالية :

تناقصت سلطة الأخ على اخته وزادت معها سلطة خطيبها وفي نفس الوقت ضعفت علاقات الأب والابن كما زادت علاقات الخال وابن الاخت . وقد اثبتت الوثائق هذا التطور .

وهكذا درس شتروس البنية الأساسية للقراءة على أساس بحث العلاقات القائمة بين أطرافها الأربعة المذكورة ، ولاحظ وجود السمات الحاسمة التالية لتكوين نظام القرابة ، وهي السمات أو العلفات الثلاث التالية :

- ( ١ ) الاشتراك في الدم .
- ( ٢ ) الزواج .
- ( ٣ ) الابوة والامومة .

وتمثل هذه العناصر علاقة السليل بالسليل ، وعلاقة الزوج بالزوجة ، وعلاقة الابوين والابن .

وفي اطار هذه النظرية يفسر شتروس ما أطلق عليه الباحثون incest tabu في دراستهم لمحرّمات الزواج بأن المجتمع الانساني يقيم نظام القرابة على أساس التبادل . فالرجل يستطيع

الحصول على زوجة من رجل آخر يعطيه اختناؤ ابنته ، ولهذا لا يعتبر ظهور الخال في علاقة القرابة الاساسية أمراً يثير التساؤل فهو ركن اساسي من اركان القرابة . أما وجود الطفل في هذه العلاقة الاساسية فهو دليل على الطابع الديناميكي للقرابة فعندما يتخذ رجل ما زوجة له فانه يأخذها من ايها أو اخيها ، فيحدث في نظام التبادل الاجتماعي عدم توازن مبدئي . initial disequilibrium ، فأحدهما قد أعطى ولم يأخذ والثاني أخذ ولم يعط ، ولكن التعادل يتم في الجيل التالي عندما يعطى الرجل بوصفاً ابنته لرجل آخر وعلى هذا يعتبر التبادل السمة الاساسية الكامنة في هذه العلاقات . وعلى هذا فدراسة علاقة الخال بابن الاخت لا يمكن ان تناقش الا يبحث كل العلاقات الاساسية التي تقوم عليها بنية القرابة .

ولا شك ان هذه البنية الاساسية التي تضم الأب والأم والخال والابن ( أو البنت ) يمكن ان توضح نظام القرابة كله ، اذ انه يتألف بتكرار هذه البنية الاساسية أو بتوسيعها باضافة عناصر مكملة لها . فالى جانب الخال يمكن اضافة زوجة الخال ، والى جانب الأب يمكن اضافة ائمة ثم زوج العمة . وعندما تمضي السنوات ويأتي جيل جديد تكرر هذه البنية الاساسية عندما يصبح الابن أباً في بنية اساسية جديدة وعندما تصبح البنت أما في بنية اساسية جديدة أخرى .

وفي هذه الدراسة التي طبق فيها شتروس منهجه في التحليل البيوي على موضوع القرابة لم يكن الهدف بحث الاسرة بيولوجياً ، فالقرابة تتخذ عنده طابع الحقيقة الاجتماعية لا بسبب ما تحصل عليه من الطبيعة بل بسبب العلاقات الاجتماعية القائمة بين عناصرها ، فنظام القرابة لا يتألف من وشائج موضوعية خاصة بالحدت أو بدرجة الاشتراك في الدم ، بل هو نظام اتفاقي ليس له وجود الا في وعي البشر ، وليس تطوراً تلقائياً لعلاقات بيولوجية . وفي هذا يرى شتروس تحولاً من نظام يتحدد بيولوجياً الى نظام يحدده الطبيعة الى نظام يحدده الانسان بشكل أو بآخر، اي تحدده الحضارة . وهذا التحول من الطبيعة الى الحضارة هو بداية الفكر الرمزي بالمعنى القائم في العلاقات المذكورة .

وقد التزم شتروس بالاسس المنهجية والآراء النظرية التي نقلها من التحليل الفونولوجي الى دراسة علاقات القرابة وطورها في دراسات انثولوجية مختلفة كتبها في ربع قرن وتناول فيها قضايا كثيرة .

#### سابعا : تطبيقات بيوية أخرى في الدراسات الانثولوجية

١ - كان للمنهج الذي اوضحه شتروس في التحليل البيوي في علم اللغة والانثروبولوجيا ( ١٩٤٥ ) اثر مباشر في دراساته التالية . وأول كتاب حقق لشتروس الشهرة بهذا المنهج هـو كتابه عن « الابنية الاساسية للقرابة » ( ١٩٤٩ ) ( ٤٩ ) . وقد طبق شتروس في هذا الكتاب المنهج البيوي واكتشف بهذا ان البنية الاساسية لكل أنظمة القرابة هي « التبادل » . ان التبادل يحدث - على حد تعبير شتروس - بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، بصورة عامة أو خاصة ، بصورة ملموسة أو رمزية ، ومهما يكن الشكل الذي يظهر به التبادل فانه دائماً هو القاعدة الاساسية والمشاركة التي نبتت منها كل ضروب نظام الزواج ( ٥٠ ) .

وإذا كان التبادل بين الأفراد في المجتمع أساس نظم الزواج على تنوعها فما أشبه هذا باللغة، أن شتروس يرى في العلاقات الاجتماعية « ضرباً من ضروب اللغة » ويعنى بهذا أن الزواج مجموعة من العمليات الهادفة إلى خلق ضرب بعينه من ضروب الاتصال communication بين الأفراد والجماعات . أن ذلك الاتصال يتم هنا برمز قوامها نساء الجماعة ، فمن يتبادل بين بطون القبيلة والقبائل والأسر - أما في اللغة فإن التبادل يتم بالكلمات تدور بين أفراد الجماعة - وسواء أكان قوام الرموز كلمات أم نساء ، فهذا لا يغير من طبيعة ظاهرة التبادل والاتصال شيئاً (٥١) .

وإذا كان الإنسان لا ينظر إلى ابنته أو اخته نظرة الرغبة الجنسية ، فإن ذلك يفسر عند شتروس كما سبق أن أوضحنا بأن الرجل لا يتدخل لنفسه زوجة من يستطيع هو أن يزوجها لغيره ، وينبغي أن يكون هذا الحد قائماً كي يتخذ الزواج طابع التبادل وبهذا وحده يمكن للمجتمع البشري وللحضارة أن يقوم ، فإذا كانت المرأة القريبة لا ينظر إليها نظرة الارتواء الجنسي بل تعتبر رمزاً للتبادل فإنها بذلك رمز لنظام من العلاقات، هو ما يطلق عليه « المجتمع » . أن الحياة الاجتماعية تقوم على تبادل الرموز ، أنها لغة بالمعنى الواسع للكلمة وهنا يتحدث شتروس عن الرمزية فيقول « أننا في الدراسة الاجتماعية وفي الدراسة اللغوية في إطار نظام رمزي كامل » (٥٢) .

وفي كل هذا يرى شتروس أن اللاوعي الذي يخلع على الظواهر الاجتماعية الطابع المشترك والمميز لها ، هو مسئول عن الفكر الرمزي بل هو « قسم من أقسام الفكر الجماعي » (٥٣) .

وبهذا طبق شتروس منهجه في التحليل وطور نظريته إلى العلاقات الاجتماعية باعتبارها رموزاً للتبادل الاجتماعي تنتظم في اللاوعي عند البشر وبهذا تميز البشر في « الحضارة » عن باقي الكائنات في « الطبيعة » .

٢ - أن التضاد بين « الطبيعة » و « الحضارة » يفسر في التحليل البنيوي عند شتروس أيضاً قضية « الطوطمية » . لقد ذكر في كتابه عن « الطوطمية » أن الظاهرة التي أطلق عليها بعض الباحثين هذا الاسم لا وجود لها في واقع الأمر . أن هذا المصطلح نتيجة حضارتنا التي اعتادت أن تبعد نفسها عن الظواهر التي تجدها عند « الشعوب الطبيعية » ولا تستطيع تفسيرها . فحضرنا تضع من شأن هذه الظواهر . ويقارن شتروس الموقف منها بالنظرة إلى الرسامين . من أصحاب الاتجاهات الخاصة فهؤلاء غير أسوياء لأننا نتصور أنهم يخالفون موقفاً اجتماعياً وأخلاقياً . وقد أسهمت هذه الأفكار في نشأة وهم الطوطمية عند الباحثين . يفسر شتروس أن وهم الطوطمية إنما نشأ أولاً وقبل كل شيء بسبب خلط في المجال الدلالي ، وفي هذا يقول لقد فضلت جوانب بعينها على حساب غيرها كي تخلع عليها أصالة وغرابة ليستأ لها ، لقد جعلها الباحث زاخرة بالأسرار بانتزاعها لها من النظام الدلالي (٥٤) .

C. Lévi — Strauss,

(٥١)

Anthropologie Structurale, P. 69 = s. 74.

(الترجمة الألمانية)

(٥٢) المرجع المذكور ص ٦٢ (الترجمة الألمانية ص ٦٧) .

G. Schiwy,

(٥٣)

Der französische Strukturalismus S. 47.

C. Lévi — Strauss,

(٥٤)

Le Totémisme, Paris (1962).



بناقش شتروس المجال الدلالي بمتنهج التضاد وذلك في محاولة لفهم الظاهرة التي توصف بالطوطمية على انها علاقة افراد وجماعات من البشر ( في المجتمع ) باسماء نباتات وحيوانات ( في الطبيعة ) ، يربط مصطلح الطوطمية من الناحية النظرية العلاقات بين مجموعتين اثنتين : مجموعة طبيعية واخرى حضارية ، تضم المجموعة الطبيعية فصائل وافراداً وتضم المجموعة الحضارية جماعات او اشخاصاً ، اى ان كسل مجموعة منهما تظهر في شكل جماعى وفي شكل فردى . وهذه العناصر الاربعة تجعل من الممكن قيام العلاقات الاربعة التالية بينها :

- ( ١ ) علاقة فصيلة ( في الطبيعة ) بشخص ( في الحضارة ) .
- ( ٢ ) علاقة فصيلة ( في الطبيعة ) بجماعة ( في الحضارة ) .
- ( ٣ ) علاقة فرد ( في الطبيعة ) بشخص ( في الحضارة ) .
- ( ٤ ) علاقة فرد ( في الطبيعة ) بجماعة ( في الحضارة ) .

وكل علاقة من هذه العلاقات تطابق ظواهر لوحظت عند جماعة او جماعات من البشر ومن المنطقي نظرياً ان تكون هذه العلاقات الاربعة على قدم المساواة ، ولكن العلاقتين الاوليين وحدهما تدخلان في مجال الطوطمية .

ذكر شتروس ان بحث ردكليف براون لظاهرة الطوطمية قد اقتررب بها في دراسته المقارنة لها الى اخضاعها للبحث البنيوى وذلك بايضاح ثنائيات التقابل . ان الطوطمية شكل يظهر فيه اتحاد ضربين متقابلين ، وذلك بان تستخدم مجموعة من الاسماء الماخوذة من عالم الحيوان والنبات ( الطبيعة ) استخداماً في غير هذا المجال اى في المجتمع الانساني ( الحضارة ) .

وتعتبر هذه الاسماء في رأى شتروس مصطلحات عامة ، ففي الصين ثمة تقابل لغوى بين ما يطلق عليه yang وما يطلق عليه yen ، وهو تقابل بين ما يدل على الذكر والتانيث وعلى الليل والنهار وعلى الصيف والشتاء ، والى جوار هذين الضربين يوجد ضرب ثالث يطلق عليه Tao ويُعبر عن الاتحاد أو الكل فهو يعبر مثلاً عن الزوجين معاً أو عن الليل والنهار معاً أو عن فصول السنة مجتمعة .

والطوطمية وفق هذا الاعتبار اسلوب خاص للتعبير عن ذلك الكل ، وان تصور الباحثين لها انما نجم عن نظرهم للتضاد ولم ينظروا الى التكامل أو الكل . وبهذا لا تكون الطوطمية ظاهرة منفصلة بل هي مظهر من مظاهر الاستخدام الكلي للفاظ هذا الضرب .

٣ - ان جهود شتروس كانت تهدف الى دراسة كيفية اداء الانسان لعملية الفكر ، واذا كان ليفي بريل في كتابه « العقلية البدائية » قد حاول ان يضع تقابلاً بين فكر البدائيين والفكر المنطقي فان شتروس في كتابه : « الفكر الهمجى La Pensée Sauvage » ( ١٩٦٢ ) قد حاول ببحثه ان يصل الى المنطق غير الواعي للعقل الانساني عموماً اى قبل ان يتغير ويصبح فكراً مصقولاً pensée domestiquée . ويطلق شتروس هذه التسمية على الفكر السائد في الحضارات الراقية . ان منطق الفكر الهمجى يشبه الطبيعة غير الواهمة للغة - واذا كان الفلوى يبحث النظام اللغوى رغم كونه في اللاوعى في البيئته اللغوية فان الباحث الانلوجي - يبحث ذلك المنطق الكامن في اللاوعي عند اصحاب الفكر الهمجى . ان القول بان الفكر الهمجى - وهو ما سمي من قبل باسم العقلية البدائية - غير منطقي مردود عليه ، اذ ان شتروس يرى ان الفكسبر الهمجى وكل ضروب الفكر عند الانسان قادر على « التجريد » وانه يعرف ايضاً نزوعاً نحو المعرفة

من أجل المعرفة ، كما أن به جهداً في تصنيف الأشياء ومحاولة لربط جوانب الحقيقة في العقل الإنساني .

إن ثمة فرقاً بين الفكر الهيجلي والفكر المصقول عند شتروس ، ذلك أن الفكر الهيجلي قد خلق معنى كلياً متكاملًا لتكون دون أن يجعل نزوعه إلى ذلك في المستقبل بعد تطور تاريخي ، أنه فكر يرى الأشياء متزامنة في وقت واحد ويخالف من هذا الجانب تمزيق الأشياء بنظره تاريخية ، والفكر الهيجلي بهذا نظام متكامل .

ويتسم الفكر الهيجلي عند شتروس بنزوع نحو حتمية كونية ، وهذا ما يوضح الفرق بين السحر والعلم . فالسحر يفترض مقدماً وجود حتمية كونية وجود تكامل كوني ، بينما يفرق العلم الظاهر إلى مستويات مختلفة ويجعل للارتباطات العلمية مستويات مختلفة لا تختلط .

إن شتروس يرى الدقة في الفكر السحري وفي طقوسه العملية تعبيراً عن الإدراك غير الواعي لحقيقة الحتمية ، أن الحتمية هنا تدرك بالحدس فتحترم فتتغلب طقوسها تعبيراً عن اعتقاد راسخ .

« - ذكر شتروس ( ١٩٦٤ ) في كتابه « Le cru et le cuit » ( = النبيء والمطبوخ ) أن هذا هو الجزء الأول من سلسلة مجلدات تظهر بعنوان « Mythologiques » . ويرجع اختيار شتروس لموضوع « النبيء والمطبوخ » إلى أن الطعام أهم نشاط يربط الإنسان ببيئته . ومن ثم يمكن بحث علاقة الإنسان بـ « الطبيعة » و « الحضارة » في ضوء هذا الموضوع . وعندما صدر المجلد الثاني من هذه السلسلة ( ١٩٦٦ ) بعنوان « Du miel aux cendres » ( = من العسل إلى الدخان ) ذكر شتروس أن العسل رمز العودة إلى الطبيعة في حين أن الدخان باعتباره أداة للاتصال مع القوى فوق الطبيعة يمثل اتجاهًا عكسيًا .

وقد أفاد شتروس في كتابه عن النبيء والمطبوخ من منهج التضاد الفونولوجي . فإذا كانت اللغات جميعاً تميز بين الحركات الثلاث التي تقابلها في العربية : « فتحة وضمة وكسرة » ، فإن هذا الثلاث يقابل في مجال الغذاء ثلاثاً أساسية آخر ، عناصره هي « النبيء والمطبوخ والفاسد » ، ويقوم التضاد بين هذه العناصر الأساسية وفق سمتين حاسمتين ، فالتقابل الأول هو تقابل بين ما هو ( أصلي / غير أصلي ) وعلى هذا يكون النبيء أصلياً على العكس من المطبوخ والفاسد فهما في شكل غير الشكل الأصلي . أما سمة التقابل الثانية فتتميز بين التغير بعامل الحضارة والتغير بعامل الطبيعة أي بين المطبوخ والفاسد . وهكذا حاول شتروس أن يفسر بفكرة التقابل وقد انعكست في الحياة والميثولوجيا - قضية التحول من الطبيعة إلى الحضارة .

### ★ ★ ★

وبعد ، فقد كانت محاولات شتروس لنقل منهج التحليل الفونولوجي - كما عرفه علماء اللغف - محاولة جديدة للربط المنهجي بين الدراسات اللغوية والاجتماعية والأنثولوجية والفكرية . وقد كان لهذه المحاولة أصداء بعيدة في العلوم الإنسانية المختلفة ولا سيما في فرنسا وألمانيا . فظهر باحثون جادون في النقد الأدبي والتاريخ وعلم النفس ينظرون إلى هذا المنهج نظرة إعجاب ومحاولين تطويره والإفادة منه في دراساتهن . وإذا كان علم اللغة قد حقق بهذا نتائج كثيرة ، فقد كانت الصيحات النسبانية . محاولة لتجريب ذلك المنهج في أصوله في علم اللغة وفي مرجعته انتقالية إلى الفزياسيات الأنثولوجية ، ولكل متخصص بعد هذا أن يحكم على مدى الدقة التي تتيجها « الميثولوجية » في تحليل الظواهر الإنسانية قيد البحث .

## تحليل عناصر الرواية \* كمنهج فولكلورى

### ترجمة وتعليق: صفوت كمال

التي حددت نشاط هؤلاء الدارسين . ففي البداية نجد ملاحظات عفوية عن متشابهات غريبة في بعض العادات والمعتقدات والحكايات والأغاني التي جمعت من أنحاء العالم المختلفة .

بعد هذه البدايات ونتيجة للتطور الطبيعي في الدراسة ، ظهرت عمليات مسح مطردة

منذ أكثر من قرن وحتى الآن ، اهتم الانثولوجيون والفولكلوريون اهتماماً جاداً بكل مظاهر التراث الانساني . وبين تاريخ البحث في هذين الميدانين المتصلين اتصالاً وثيقاً بعضهما ببعض (١) ، تغيرت كثيرة حدثت في اهتمامات الدارسين ، خلال هذه الحقبة كما يبين أيضاً ( تاريخ الدراسة ) الآراء الشائعة

\* Stith Thompson, Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method, FF Communications No. 161, Helsinki 1955.

يعتبر تومسون ( ١٨٨٥ - ) العالم الأمريكى المعاصر ، أحد كبار علماء الفولكلور الذين عملوا على تأسيس مناهج البحث الفولكلورى . وواحداً من العلماء البارزين المتخصصين في دراسة الحكايات الشعبية . فقد صرف معظم - ان لم يكن كل - جهوده العلمية في دراسة الحكايات الشعبية ووضع التصنيفات العلمية لها . ويعتبر عمله الكثير « فهرس عناصر الادب الشعبي Motif Index of Folk Literature » من أهم الأعمال التي اخصص بها علم الفولكلور - من حيث فهرسة عناصر المادة موضوع الدراسة - دون غيره من العلوم الانسانية . كما أن عمله في تصنيف « طرز الحكايات الشعبية » يعتبر من أهم الأعمال التي ساعدت على تسهيل وتسهيل أساليب البحث العلمي في تحليل الحكاية الشعبية . وإن كان يرجع فضل الريادة العلمية في هذا النمط خاصة من العمل المنهجي للعالم الفنلندى أنتي آرنه Antti Aarne ( ١٨٦٧ - ١٩٢٥ ) الذي نشر أول تصنيف لطرز الحكايات الشعبية عام ١٩١٠ ( FFC. N:o 3 ) .

المتفائرة الواضحة فحسب ، بل وردت في كثير من الأحوال مقسمة الى الأجزاء التي تتكون منها مع مقارنة هذه الأجزاء بمثيلاتها في أنحاء متباعدة من العالم .

كذلك بذلت محاولات سابقة لأوانها لتفسير المادة القاصرة وغير المنسقة التي أمكن حينذاك الحصول عليها . وقد تم بعض هذا العمل بمهارة فائقة ، وما زال موضع تقدير دارسين مجيدين ، غير انه كان ثمة مبالغة في الاتجاه الى تكوين مدارس فكرية ومحاولات استخدام مبدأ بعينه لحل جميع المشاكل ، وهكذا ظهرت

جميعة العديد من هذه المائلات ( القياسية ) . ولقد تأثر الدارسون الأوائل تأثراً كبيراً بهذه التشابهات لدرجة أنهم لم ينحسروا نحو استقصاء ما اذا كانوا يتعاملون مع مميزات أم منفردات خاصة . فلدينا الآن المجموعات الكبيرة لفريرز Frazer التي أينعت « الفصن الذهبي » (٢) ، وكذلك تفسيرات رينهولد كوال Reinhold Kohler التي زبدت تفصيلاً بعد ذلك في العمل الكبير لبولتي وبوليفكا Bolte and Polivka الذي صدر في خمس مجلدات والذي لم ترد فيه حكايات الأخوين جريم J. & W. Grimm مع تتبع نصوصها

ولقد اخترت مقال تومسون « تحليل عناصر الرواية كمنهج فولكلوري » الذي نشره قبيل اصدار الطبعة الثانية من « فهرس عناصر الأدب الشعبي » نظراً لما يشهه من تساؤلات حول هذا النمط من أنماط فهرسة عناصر الحكايات الشعبية ، وهي تساؤلات لا تزال موضع بحث بعض الدارسين العرب الذين يرون ضرورة الاتفاق على أسلوب موحد في جمع مواد المانورات الشعبية وتصنيفها .

وفي هذا المجال سيلجئ القارئ بعض المشاكل التي تواجه عمليات التصنيف هذه ، والتعليقات الهامشية التي أضفتها بأمل لتوضيح بعض الغموض في المقال . فالمقال الأصلي لا توجد به أية تعليقات أو إشارات هامشية . كما أردت الترجمة بتعقيب أردت به اعطاء بعض المقارنة بالنسبة لتصنيف « الطراز Type » وتصنيف العنصر ( Motif ) .

« المترجم »

( ١ ) « توجد صلة وطيدة بين علم الفولكلور وعلم الأنثولوجي وليس في الإمكان فصلهما عن بعض بحدود مائعة ، فالفولكلوري وخاصة في أوروبا وأمريكا الجنوبية ، يهتم بين حين وآخر بالنظم الاجتماعية التقليدية ، والثقافة المادية لأى مجتمع يدرسه . والأنثولوجي سواء كان يدرس جماعة من الناس في وسط أفريقيا أو في وسط أوروبا ، يجد نفسه أحياناً عاجزاً عن أداء عمله على أكمل وجه دون معرفة الخار ، وقصص ، ورقصات ، ومعتقدات ، وممارسات سحرية من الجماعة التي يدرسه » .

و « رغم أن جهود الفولكلوريين تشارك جهود الأنثولوجيين ، في وضع الحلول المناسبة للمشاكل التي تواجه الدارسين ، غير أن جهود الفولكلوريين ظلت مجهولة ، إذ كانت هذه المشكلة ملقاة عادة على عاتق الدراسات الأنثروبولوجية . وهكذا ظل العمل الجليل الواضح للفولكلوريين ، هو أمكان تنظيم الأرشيفات وعمليات الجمع المنسقة ، وتحليل مواد الروايات الشعبية ووضع مناهج بحث الحكايات الشعبية » .

S. Thompson, *Advances in Folklore Studies*, in : " *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory* ", The University of Chicago Press, Chicago 1953, p. 587, p. 595.

سبق أن نشرت ترجمة لهذا المقال بمجلة « المجلة » العدد ٩٣ السنة الثامنة ، القاهرة سبتمبر ١٩٦٤ .

( ٢ ) صدرت ترجمة عربية للجزء الاول من المخطي الذي وضعه سر جيمس فريرز عن مؤلفه الكبير « الفصن الذهبي » . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

للتراث . فالفولكلورى يعرف ، عبادة ، ان الدراسة المقارنة تكون قسماً من أهم اقسام عمله .

ولقد احتفل عدد كبير من الفولكلوريين منذ البداية بالمشاكل التي تبعت على الحرية والفضول والتي تكشف عنها دراسة الرواية التقليدية . فقد لاحظوا ان ظاهرة الرواية منتشرة عالمياً ، وانها تكاد تكون - كأي مادة ثقافية اخرى - موجودة في العالم اجمع . ذلك ان طبيعة الفكر البشرى بذاتها ، قد انتجت بلا شك كثيراً من الماثلات الطبيعية كما حدث كذلك انتشار كبير لعديد من عناصر (هـ) روايات جماعة انسانية الى روايات جماعة اخرى . اذ يوجد خط متصل يمتد من أبسط أشكال الثقافات الشفاهية ( السابقة على التدوين ) ليصل الى أكثر انواع الروايات الفسرية ، تحضراً ،

حاملًا معه المادة ذاتها المكونة للرواية . فليس هناك انفصال يمكن ادراكه بسهولة بين حكايات جماعة ما واخرى . فقد لوحظ منذ البداية وجود عناصر كثيرة شائعة في كل من مادة وبنية الحكاية التقليدية ، مما يسمح بعقد مقارنات ذكية وقيمة بين هذا الكم الكبير من الرواية في العالم . والواقع ، ان الانفصال الحقيقي ، انما تم مؤخراً وفي الثقافة الغربية ، حينما بدأ المؤلفون يجتهدون لتحقيق الأصالة في أعيالهم ، ويتجنبون عن عمد أثر التراث . وقد نما هذا

المدرسة الانتشارية (٢) والمدرسة التأسيسية (٣) بل حتى في داخل هاتين المدرستين ظهرت مدارس فرعية ترى في التشابهات نوعاً ما من الدلالة الاسطورية أو اللغوية . بل ان كتاب فريرد العظيم ، يوزع لغير المتخصصين بالاعتقاد في وجود صلات اصولية بين كثير من عناصر الثقافة التي تبدو الآن مجرد ماثلات .

من هذه المحاولات المبكرة لتفسير المعطيات التي كانت متوافرة حينذاك ، ظهر رد فعل طبيعي ، كما ظهر أيضاً جيل كامل أو أكثر من الانثولوجيين الذين شغلوا أنفسهم أساساً « بتفرد » الثقافة التي كانوا يدرسونها . ولم يشاءوا ان يبدؤوا اهتماماً كبيراً بدراسة « التناظر » و « التماثل » في العناصر الثقافية ، ومانوا الى التقليل من قيمة عمل الذين اهتموا بدراسة عوامل انتشار العناصر الثقافية .

هذا الاتجاه ، اختص به - في الواقع - الانثولوجيون أكثر من الفولكلوريين . اذ لم يكف الفولكلوريون ابداً عن دراساتهم المقارنة . فالجامع للثقافة معينة ، غالباً ما يكون متحيزاً للجماعة الانسانية التي يجمع منها مادته . ومن المحتمل في كثير من الاحوال ان يشعر جامع هذه الثقافة بان المادة التي حصل عليها لها قيمة متفردة ، وانها من نواح كثيرة أهم مما جمع من منطقة مجاورة . وهذا بالطبع اتجاه ذاتي ولا يدخل في الدراسة العلمية . (لغة)

(٢) Diffusionists. اتباع المدرسة الانتشارية ، دارسو الاصل المشترك في الروايات ، الذين يرون ان الروايات كلها صيدت عن مصدر واحد ثم انتشرت وهاجرت من مكان الى مكان . ويعتبر تيودور بنفى Theodor Benfey (١٨٠٩ - ١٨٨١) مؤسس نظرية هجرة الحكايات الشعبية من الهند وانتشارها في اوروبا . كما يعتبر اتنى ارنى من اتباع هذه النظرية واول من طوّر المنهج الجغرافي التاريخي في دراسة الحكايات الشعبية .

٥٥٥

(٣) Polygeneticists. اتباع المدرسة التأسيسية ، دارسو الاصول المتعددة للروايات ، الذين يرون ان الروايات لم تصد عن مصدر واحد بل صدرت عن مصادر اصلية عدة .

الاتجاه فعلاً إلى أن أصبح المؤلف « مبتلى » وثمة نقص في الأدوات المناسبة للدراسة الرواية التقليدية (١) ، علاوة على الحاجة الملحة للمصطلحات الدقيقة ، وقد تبدد سدى كم كبير من العمل ، بسبب أن الناس كانوا يستخدمون تسمية واحدة للدلالة على أشياء متباينة . فكثير من التماثلات التي حدودها لم تكن متماثلة فعلاً ، ولكن هذا الخطأ في

( هـ ) Motifs : العناصر التي تتكون منها بنية المادة « الثقافية » أو « الموضوع » - موضع الدراسة - والعنصر هو أصغر جزء يمكن أن يقسم إليه الموضوع . كما أنه القسم الأساسي الذي يمكن أن تقسم المادة على أساسه إلى أقسام رئيسية ، كل قسم منها له دور أساسي في بناء العمل الأدبي أو الفني ، أو الظاهرة الثقافية . ويكون بذلك المحور - تبعاً لترجمة الدكتور عبد الحميد يونس للموتيف - الذي يشكل بناء العمل الأدبي . وهو « الجزء » في ترجمة أخرى « للموتيف » يستخدمها الأستاذ رشدي صالح ، « وهذه الجزئيات تؤلف فيما بينها نسج الحكاية أو قل نسج النموذج (Type) وبعض هذه الجزئيات يتشابه فيما بينه ، إلى الحد الذي يكفي أن يجعلها تتبادل المواضع في حكاية من الحكايات » . ويرى الأستاذ رشدي صالح في ترجمته لكلمة « Motif » في الفولكلور أن « كلمة موتيف تعني أي جزء يمكن أن تنحل إليه فترة الفولكلور » راجع ترجمته لكتاب ، علم الفولكلور ، تأليف الكراندر هجرى كراب ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، صفحات : ٢٨ ، ٢٩ ، ٥٤٢ .

من هذا النص . نلاحظ أيضاً أن الأستاذ رشدي صالح قد استخدم كلمة « النموذج » كترجمة لكلمة Type في الفولكلور ، ولكنني استخدم هنا كلمة « طراز » كترجمة للمصطلح Type كما استخدمت كلمة « نمط » كترجمة لكلمة Pattern وذلك كوسيلة من وسائل تحديد المصطلحات في التصنيف . فالطراز Type يقسم إلى أنماط Patterns والأنماط تقسم إلى وحدات Units ، أو فقرات Items . والوحدة أو الفقرة تقسم إلى عناصر (Elements) أو Motifs أي إلى جزئيات أساسية ورئيسية في الموضوع من حيث أنها العناصر المكونة للموضوع والتي تتركب منها « بنية » المادة موضع الدراسة وموضوعها . مع ملاحظة أن من العناصر ما يكون في الوقت نفسه ، هو الفقرة الأساسية أو الوحدة الأساسية في النمط . فيكون بذلك ، النمط ، هو الوحدة والعكس بالعكس . أو تكون الوحدة مكونة من عنصر واحد فتكون الوحدة هي العنصر والعكس بالعكس . وقد ترجم الأستاذ فوزي المعتزلي كلمة Motif ، إلى : جزئية ، وحدة ، موتيف . وكلمة Type إلى : نمط ، نموذج . أما كلمة Unit ، وكلمة Pattern فلم تردا في قائمة المصطلحات التي أوردتها في كتابه : الفولكلور ما هو ؟ دراسات في التراث الشعبي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .

والواقع أن ترجمة المصطلحات تحتاج إلى اتفاق علمي موحد أمل أن يتم قريباً . وبالنسبة لكلمة « نموذج » فقد أشرت أن استخدامها كترجمة لكلمة Model حينما يكون الحديث مرتبطاً بشكل Form الحكاية الشعبية أو بأي موضوع آخر من طرز الإبداع الشعبي . . . وحينما يكون الحديث عن الشكل العام للحكاية .

( ٦ ) نشر الأستاذ J. H. Rowe دراسة عن تطوير مجالات استخدام وتطبيق الأدوات والوسائل التكنولوجية في البحث الأنثروبولوجي ، ومن هذه الآلات والأدوات ما يستعين به الباحث للفولكلور في بحثه وخاصة في عمليات البحث الميداني في جمع وتسجيل مادته العلمية ، وكذلك في فحص بعض النماذج من الثقافة المادية .

راجع :

J. H. Rowe, Technical Aids in Anthropology. A Historical Survey, in " Anthropology Today ", op.cit., pp. 895-940.

النمو التدريجي الذى حدث فى وضع فهارس طرز الحكاية الشعبية ، تلك الفهارس التى ساعدت كثيراً فى توضيح تاريخ الروايات ذات الاصول . بل ان الذين اشتغلوا بهذا الطراز من التصنيفات وبخاصة أنتى آرنى Antti Aarne راوا أيضاً قبة عمل فهرس للأجزاء الصغرى التى تتكون منها الحكايات . ولقد أدرك أنتى آرنى ان هذه الأجزاء الصغرى تجد أحياناً نظيراً لها فى أماكن غير متوقعة .

لقد كان الدارسون من جيل بداية القرن العشرين على دراية متزايدة بأهمية روايات بعض الشعوب مثل الانريقيين والهنود

المقارنة القياسية يمكن ان يوضح ، اذا تم عمل تحليل كاف للمادة ، فالمصطلحات يمكن ان تحدد وتظهر فوراً ما هو متطابق فعلاً أو ما هو بالكاد متشابه ، وفى ميدان الثقافة المادية يتحقق كثير من هذا التوضيح عن طريق عمل تعاوني على غرار ما تم من مسح لقطاعات ثقافية عدة (٧) .

وبالنسبة للفولكلوريين ، فان أبرز محاولاتهم العلمية ، تظهر فى تنسيق المادة وتصنيفها بفرض تحديد خصائصها ، وقد حدثت هذه المحاولات نتيجة لجهود الدارسين فى أوروبا الشمالية (٨) . وليس هنا مجال مناقشة

(٧) استخدمت عبارة « مسح قطاعات ثقافية عدة » للدلالة على المصطلح « Cross-Cultural Survey » ، وذلك لتقريب المعنى المقصود من « رصد » ودراسة الأنماط الثقافية المتشابهة أو العناصر المتماثلة فى أكثر من بيئة ثقافية . وللتفرقة بينه وبين المصطلح Acculturation الذى يعنى انتقال وتداخل عناصر ثقافية من ثقافة الى ثقافة مقابلة . سواء كان ذلك بالنسبة لأصحاب الفكرة القائلة بأن الثقافة شيء مطلق « مثال » ، وكل الثقافات تحمل مكونات متماثلة نابعة من القوانين الكونية التى تحكم عمليات الإدراك . أو كان ذلك بالنسبة لأصحاب الفكرة القائلة بأن الثقافة « شيء » موضوعي وطرز الثقافة تتفاير وتختلف لارتباطها بموضوع التجربة الإنسانية ، وتعتمد طرز « التجربة العملية » للانسان . والواقع ان من الصعوبة بمكان ، وضع مقياس عام للظواهر الثقافية ، أو كما يقول مالىنوفسكي : « ان القوانين التى تحكم العمليات الثقافية غامضة وعديدة الفائدة والدلالة » .

Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Oxford University Press, New York 1960, A Glaxy Book, p. 38.

Clyde Kluckhohn, *Universal Categories of Culture*, in "Anthropology Today", op.cit ; pp. 507-523.

Claude Lévi-Strauss, *Social Structure*, in "Anthropology Today", op. cit., pp. 524-553.

Ralph Beals, *Acculturation*, in "Anthropology Today", op. cit ; pp. 621-641.

٨ - يشير تومسون بذلك الى الجهود العلمية التى أسست أسلوب التصنيف فى الدراسات الفولكلورية . وخاصة جهود العالم الفنلندى أنتى آرنى الذى وضع أول تصنيف لطرز الحكايات الشعبية ( ١٩١٠ ) . ثم وسعه تومسون وزاد عليه بعد ذلك وأصبح ينسب اليهما عالمياً باسم « تصنيف آرنى - تومسون للحكايات الشعبية » . وقد أصدره تومسون لأول مرة عام ١٩٢٧ : *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography*. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen, Translated and Enlarged by Stith Thompson, FFC. N:o 74, Helsinki 1927.

ثم صدر موسماً عام ١٩٦١ ثم أعيدت طباعة هذه الطبعة عام ١٩٦٤ هلسنكي (FFC. 184.) وهي الطبعة التى سنشير اليها فى تعليقنا فيما بعد .

بجمع عناصر زوايات الشعوب من أنحاء العالم جميعاً ، وفي مختلف طرز التطور الاجتماعي والصناعي حتى يمكن عمل مقارنات لها . بسبب هذه الحاجة ، وتسهيلاً للدراسة ، بدأت في عمل تصنيف للعناصر التي يمكن أن تنضم نفعاً ، وقد كان ذلك جوهر بداية العمل الذي نما وأصبح « فهرس عناصر الأدب الشعبي » (١٠) .

وعلى الرغم من أنني المؤلف المذكور اسمه على هذا العمل ، إلا أنه ما كان له أن ينمو بغير

الأمريكيين (١) ، ويبدو لي الآن ، أن من حسن حظي ، أنني قد اهتمت مبكراً بعمل بعض القارنات بين حكايات الهندود الأمريكية وحكايات الأوروبيين . فقد تناولت دراساتي في ذلك الوقت الحكايات الكاملة الواضحة التي نقلها الهندود الأمريكيون من المستوطنين الأوروبيين . وحينما حاولت بعد ذلك دراسة الحكايات النظرية الأقل وضوحاً ، واجهتني صعوبة ترتيب مئات الفقرات الصغيرة التي مررت بها والتي تبدو عادة لإدريس الفولكلور الأوروبي . كما تبين لي أن أحداً لم يقم من قبل

٩ - كان مطلع القرن العشرين بداية اكتشاف التراث الفني والقوة الجمالية للفن الأفريقي وخاصة فنون النحت و مما أثار الاهتمام بمختلف أشكال الإبداع الفني الأفريقي وخاصة الحكايات والأساطير والمعتقدات الكامنة خلف مظاهر الإبداع الفني التشكيلي . كما وابتدأ ذلك اهتمام آخر في دراسة فن الهندود الحمر وسكان البقاع الشمالية المتجمدة والشعوب النطرية ( البدائية ) القاطنة في جزر المحيط الهادئ .

وقد صدرت دراسات عديدة ومجموعات من الحكايات الشعبية الأفريقية ، ومن الكتب التي تناولت موضوع الحكايات الشعبية الأفريقية والنحت الأفريقي مع تقديم مجموعة من الحكايات الأفريقية ، كتاب :

African Folktales and Sculpture, ed. and Introduction by Paul Radin, Secker — Warburg, London 1965.

علاوة على الدراسات التقليدية التي أصدرها علماء الفولكلور الأوائل مثل ماكس مولر Max Müller وتيلور E. B. Tylor وأندرو لانج Andrew Lang والفرد نوتن Alfred Nutt من الثقافة البدائية (Primitive Culture)

راجع :

Richard M. Dorson, The British Folklorists. A History, Routledge — Kegan Paul, London 1968.

Richard M. Dorson, (ed), Peasant Customs and Savage Myths, Selections from "The British Folklorists", Vol. I, Routledge — Kegan Paul, London 1968.

انظر أيضاً : ١ - عبد الواحد الأمباري — الحكاية في الفولكلور الأفريقي ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الحادي عشر ، ديسمبر ١٩٦٩ .

٢ - صفوت كمال ، من أساطير الخلق ، مجلة « عالم الفكر » العدد الأول ، المجلد الثاني ، الكويت ، ١٩٧٠ .

Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends .

Vol. I, A — C, 1932, FFC. No. 106.

Vol. II, D — B, 1933, FFC. No. 107.

Vol. III, F — H, 1934, FFC. No. 108.

Vol. IV, J — K, 1934, FFC. No. 109.

Vol. V, L — Z, 1935, FFC. No. 116.

Vol. VI, Alphabetical Index, 1936, FFC. No. 117.



خاصة في « الفهرس » نفسه . فمثل هذا التوضيح يمكن أن يكون مهمة دراسات لاحقة وذلك في ما لم يتناولوه الفهرس بالتوضيح الكافي .

أما الذين اعترضوا على أن العناصر المتشابهة بل الواضحة ، قد وضعت بعضها تلو البعض دون مراعاة علاقاتها الاصولية ، فإن هؤلاء لم يدركوا أن « الفهرس » كله ، هو محاولة لعمل ترتيب ملموس لمثل هذه العناصر كشكل من أشكال جرد الروايات الموجودة في العالم . ولعل العنوان المقترح أصلاً لهذا العمل كان يسفر بطبيعته عن ذلك أكثر من العنوان الحالي . فقد اقترحت أن يسمى هذا العمل « مواد الأدب الشعبي » . ولكن ، بإعادة النظر في هذا العنوان ، تبين أن فكرة « الفهرسة ، للعناصر » لا تتضح تماماً من خلاله .

وإذا افترضنا — هذا الذى أثبتت النتائج ، في رأيي ، صحته بوضوح — وهو أنه كانت هناك حاجة حقيقية لعمل مثل هذا التصنيف للعناصر ، فأى غرض يخدمه هذا الفهرس ؟ ولماذا تقرر عمله على اتساع العالم ، وجعله لقطاعات ثقافية متعددة ؟ هذا القرار كان نتيجة الاعتقاد بأن ممارسة رواية القصص هي واحدة من أكثر أنشطة الإنسان شيوعاً في العالم كله تقريباً ، ودراستها يجب ألا تكون بالتجزئة ، بل يجب أن تشمل ، عاجلاً أم آجلاً ، كل أجزاء هذه الروايات جملة واحدة . فعند أن صدر « الفهرس » عارضاً أقساماً

التعاون الصادق والمساعدة المخصصة التي قدمها عدد كبير من الفولكلوريين في أرجاء متعددة من العالم . فقد كان نصيحهم ، كما كانت أعمالهم أحياناً تفوق كل تقدير ، سواء في مراحل إتمام هذا العمل أو بعد ذلك . فالخطة الاصلية لهذا العمل ، كانت مجرد الجمع السهل للموضوعات الممكن الحصول عليها من الهنود الأمريكيين ومن المجموعات الاوربية الكبيرة . ولكن ولعدة أسباب ، نمت خطة العمل وازدادت طموحاً . ومن خلال نصيحة ومعاونة آخرين ، سرعان ما تقرر البدء في محاولة استيفاء « الفهرس » ليمثل على الأقل روايات من كل أرجاء العالم . والواقع أن تغطية العالم كله كانت متعذرة تماماً ، خلال حياة فرد واحد ، بالطبع ، ولكن كانت توجد على الأقل مجموعات تمثل ثقافات متنوعة ، وكذلك مجموعات لأساطير شعوب عدة ، جمعت من مختلف أرجاء العالم ، وفهارس للحكايات الاوربية ، وبعض المجموعات الكبيرة لحكايات شرقية ، وعدد جم من الدراسات عن التقاليد ، وخوارق القديسين ، ومجموعات للامثولات (١١) والأدب التقليدي في العصور الوسطى (١٢) — كل ذلك ، اخذت منه نماذج وصنفت ، وقد ظهر من خلال ممارسة العمل أن بنى (١٣) كثيرة للروايات كانت متشابهة وسهلة المقارنة ، لم تبين عن يقين ، أن كثيراً من مثل هذه البنى غير متناسبة مع بعضها . وعلى كل حال ، فقد تسقت كلها في تصنيف عام ، ولم يكن من الضروري عمل توضيحات

#### ( ١١ ) Exempla ، قصص المواقف أو الامثولات .

١٢ — يرى الكراندر كراب أن ( الدراسة الحظية لهذه الأعمال لا تدخل في ميدان الفولكلور ) بل تنعسل بالتاريخ الأدبي في عصره الوسيط وهو الذى لم يوضع بعد ( علم الفولكلور عام ١٩٢٠ ) . ويكفي أن نقول أن بعض الحكايات المذكورة في هذه الكتب ، كان مجهولاً في أوروبا أثناء تاريخها للقديم ، ومطلع تاريخها الوسيط ، على حين كانت تلك الحكايات نفسها معروفة لأهل الشرق ، منذ فترة طويلة سابقة . والأمور الثابتة تاريخياً ، هو أن للتأثيرات الشرقية أثرها في أدب الامثولات — وجاكوب فون فترى ، قضى سنوات عديدة من حياته في الأراضي المقدسة ، وتعتبر قصص فترى من أهم مجموعات الامثولات . ( علم الفولكلور — ترجمة رشدي صالح ص : ١٠٢ ) و ( كان استعمال المواقف أو الحكايات الشارحة معروفاً في العالم القديم ، غير أن الحكايات الشارحة كانت تستنبط من الاساطير ) نفس المرجع ص : ٨٦ .

١٣ — جمع بنية ، وتستخدم هنا للدلالة على جسم الحكاية أي بنائها الذى تشكل منه وتتكون به .

وروعي أن تتنوع خاتمة الفهرس لكل شيء .  
فاذا اكتشف جزء جديد لا يمكن ادراجه ضمن  
« الفهرس » فيمكن أن يضاف في هذه الخاتمة  
ويشار اليه اذا ما اكتشف جزء آخر في العالم .

اذن ، ماذا يمكن أن يدرج في فهرس مثل  
هذا ؟ لقد وجدت أن اصعب سؤال يمكن أن  
يوجه اليّ بشأن هذا الفهرس ، ربما يكون  
السؤال الهام - ما العنصر ؟ وليس لهذا  
السؤال جواب قصير سهل . اذ توجد فقرات  
معينة في الرواية يحصر رواية القصص على  
استخدامها ، وهذه الفقرات هي المادة التي  
تنسج منها الحكاية . فاذا كان لها فائدة حقيقية  
في تكوين الحكايات ، فان نوعيتها لا تؤثر مطلقاً  
في اعتبارها عناصر تكوين . وفي الواقع ، يكون  
لبعض الأشياء طابع خاص يُسبغ عليها  
أهمية بعينها ، تجعل الإنسان يذكرها دائماً ،  
على غرار التعريف الشائع الذي يحسبده  
الصحافيون للخبر - اذا عض كلب انساناً  
فذلك ليس بخبر ، أما اذا عض الإنسان كلباً  
فذلك هو الخبر - فالتجارب اليومية ، من  
النادر تذكرها ، اذا لم يمسه شيء غير عادي .  
في حين أن عالم ما وراء الطبيعة ، مثلاً ، يكون  
عادة بعيداً عن ما هو عادي في الحياة اليومية ،  
ولذلك يشكل عناصر جيدة للرواية . وبصفة  
عامة ، يمكن القول أن العناصر تتعامل مع  
اشياء بعينها - مع آلهة وأنصاف آلهة ، مع  
أجسام سماوية حينما تكون مواصفاتها غير  
تلك المواصفات التي ترد في علم الفلك ، مع  
اصول الحيوانات وعاداتها ، حينما يختلف ذلك  
عن دروس معاهد علم الحيوان ، وتتعامل مع  
الحيوانات الغريبة وغير العادية التي لا توجد  
في الكتب المدرسية لعلم الحيوان ، ومع المنوعات

كبيرة من المادة على مختلف مستويات الثقافة  
الأدبية ، مثل الأدب الإيرلندي القديم ،  
والسير الشعبية الإسلمية ، ومجموعات  
الأمثولات ، ومجموعات نوادر من العصور  
الوسطى ومجموعات حكايات شعبية هندية  
أمريكية وإوقيانية . وقصص أفريقية  
وشريعية (١٤) وحكايات شفاهية من الهند  
والصين واليابان - كل ذلك - قد دل على أنه  
كلما كان استيفاء « الفهرس » كاملاً ، كانت  
قيمته أكبر بالنسبة للمهتمين بذلك (١٥) .

على كل حال ليس هذا مجال مناقشة  
المنهج المستخدم في « فهرس - العنصر » .  
فالفهرس الذي تم فعلاً لم يوضع على أية  
اسس فلسفية مطلقاً ، بل جاء معتمداً على  
الخبرة العملية ، على اساس من التجربة  
والخطأ . فالمادة التي بدت منتمة بعضها الى  
بعض ، وضعت معاً ، وقد تمت عدة تغييرات  
قبل إقرار الترتيب النهائي له . كما عدلت  
الاقتراحات التي اقتبست من نظم المكتبات  
للتواءم مع احتياجات « الفهرس » . وقد أمكن  
تناول عناصر متنوعة الدرجات سواء كنت  
عامة او محددة ، بواسطة التقسيم السلي  
إبواب وأقسام ، وأحياناً بعمل أقسام فرعية .  
وبذلك وجدت الأفكار العامة الكبيرة مكانها  
وبسهولة في الفهرس ، مما سهل بالتالي تمييزها عن  
الفقرات المفصلة ومكن من التثبت من صحتها  
بعضها ببعض او على الأقل الشك في صحة  
هذه الصلة . و « الفهرس » مجرد تطبيق لقواعد  
التقسيم المعروفة جيداً ، أقسام رئيسية  
وأقسام فرعية ، وقد وضع بحيث يمكن  
التوسع فيه الى أي مدى ممكن دون تحديد ،  
بينما أعدت قائمة ببيوجرافية لكل فقرة ،  
كامل مساعد حسب ما تقتضي الظروف .

١٤ - Cheremis قبائل تنتمي اصلاً الى الشعب الفينو - مجرى القديم Finno-Ugric ، ويقطن  
الشيريفيس السفلى اليسرى من اعالي نهر الفولجا .

New Larousse Encyclopedia of Mythology, Paul Hamlyn, 1969, p. 299.

١٥ - الفهرس يساعد على معرفة الطرق والعناصر المتشابهة في أرجاء مختلفة وييسر الدراسة المقارنة .

ما توجد في تراثنا وبذلك يمكن التحقق منها حينما توجد . فمثلاً ، قسم كامل من الصيد البرى خُصص لبيان أن القناص البرى دائم التجوال ، بسبب اتم اقتصره . ولكن هل في ذلك تفصيل كاف ؟ لقد تبين أن طبيعة الائم الذى اقترفه القناص يجب أن تتحدد ، اذا ما كانت قسوة ، انتحاراً ، قتل الوالدين أو احدهما أو قتل الأبناء ، أو موتاً غير محدد النوعية ، أو غير ذلك . لذا نجد أن هذه الفقرة لم تدرج في هذا الباب فحسب ، بل ادرجت أيضاً تحت القسم الثوى ، والقسم العشرى ، والأحادى ، ثم قسمت الى كسر عشرى في قسمين . هذا تجزئ واسع الى حد مقبول بالنسبة للعنصر ، ولكنه تقسيم لا يعتبر بحال من الأحوال أكثر أشكال « التجزئى » تفضيلاً . فتقرير الى أي مدى تكون فائدة تقطيع العنصر الى أجزاء أصغر ، وإلى أي مدى يجب عيّل ذلك هو من المشاكل القائمة دائماً في العمل . ومن الناحية العملية ، بالنسبة لي ، فاني لم أعدد أربع نقاط عشرية في التقسيم . وعلى العموم ، بقدر ما يكون التحليل أكثر تفصيلاً ، يحقق « الفهرس » فائدة أكبر . كما أن من يستخدمون الفهرس يميلون عادة الى أن تكون تحليلاتهم أكثر تفصيلاً مما هو وارد فعلاً في الأصل .

ما الفائدة التي حققها « فهرس العنصر » هذا ؟ لقد تمت عمليات مسح واسعة ، اشير اليها من قبل ، مرتبطة بهذا « الفهرس » نفسه ، وقد روجعت هذه الأعمال بدقة لبيان

على اختلاف أنواعها ، مما لا يذكر عادة في لوائح القانون ، مع موضوعات سحرية ، أو تتناول المظاهر المتنوعة للموتى أو المخلوقات العجيبة كالغول وما شابه ذلك ، والآناسى المفزعة ، وخبطات الحظ ، والممارسات الاجتماعية غير العادية ، وما شابه ذلك . أو قد يكون العنصر مجرد حدث بسيط من أي نوع ، يُروى لأنه يتضمن شيئاً فكاهياً ، أو لأنه يدهش السمع . وكذلك عناصر أخرى كثيرة لا تزيد عن كونها انعكاساً لعالم المعتقد الذى يشكل خلفية الرواية .

لعمل فهرس مثل هذا مجموعات عديدة قدر الامكان من الشعوب ، لا بد من مراعاة عدة اعتبارات ، من أهمها ، السؤال الملغ عن : الى أي مدى يمكن تجزئة هذه المادة ؟ فمن الممكن أن نخصص باباً عن الموتى بصفة عامة ، ولكن ذلك لن يساعدا كثيراً ، ويمكن أن نقسم ذلك الباب الى مجموعات ثموية ، ونخصص قسماً منها للأشباح ، ولكن ذلك بدوره لا يفيدنا كثيراً . ومن الممكن أن نوجه اهتمامنا الى نوع معين مثلاً من الأشباح ، نسميها الأشباح المرئية في مكان معين ، وهذه قد تتعدد أنواعها . وفي هذا القسم يمكن أن نبحت القصة الأوروبية الشائعة عن « الصيد البرى » (١٦) . هذه الخرافة معروفة جيداً في كل أرجاء أوروبا وفي أجزاء أخرى من العالم . والقائمة البيولوجرافية لهذا العنصر تشغل حوالي الصفحة . وقد قسمنا هذه القصة عن « الصيد البرى » الى تصنيفات فرعية عديدة لاننا وجدنا أن هذه التصنيفات الفرعية غالباً

١٦ - Wild Hunt . تظهر هذه الأشباح في أشكال عديدة متغيرة ، ولكن المحتوى الاساسي لاشيكاها واحد . ويتلخص ذلك في ظهور قناص مع مجموعة من القناصين في رحلة صيد تصحبهم كلاب الصيد ، عابرين السماء في المساء . والقصص التي تدور حول « الصيد البرى » نجدها في التراث الاوروبي القديم ، عبر اوروبا كلها ..

هذا العنصر ، يندرج في تصنيف تومسون في فهرس عناصر الادب الشعبي تحت رقم (E 501) ويرمز الحرف الى القسم الخاص بالموتى .

راجع :

S. Thompson, The Folktale, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1946, p. 257.

كما ان كثيراً من الروايات الصينية فهرست حالياً وكذلك مجموعات يابانية هي موضع الدراسة .

من المحتمل ان لا يكون « فهرس العنصر » هو الحل النهائي لمشكلة فهرسة مختلف أنواع الروايات . فعلى سبيل المثال ثمة موروثات أنفطار متنوعة في أوروبا ، تخبرنا عن أنواع عديدة من مخلوقات ما وراء الطبيعة . هذه المخلوقات ، لا يمكن بالفعل عمل مقارنة قياسية لها . والسؤال القائم الآن ، هو عن أنسب وسيلة لتنظيم هذه المادة . هذه المشكلة هي موضع البحث في جامعة أوصلو حالياً وقد نوقش هذا الموضوع الى حد ما في المؤتمر الدولي للفولكلور عام ١٩٥٠ (١٩) . وقد وضع منذ امد بعيد ، ان « الفهرس » يجب ان يراجع في اسرع وقت . وتجري الآن محاولة جادة لتنظية عناصر الروايات في العالم بطريقة أدق وأكثر مما كان ممكناً في الطبعة الاولى . ففى خلال السبعة عشر عاماً (٢٠) منذ ان ظهر هذا العمل ، تفضل عدد كبير من الطلبة والدارسين

بملازمتها مع هذا التخطيط . وقد يكون من أهم الأعمال التي تمت حتى الآن « فهرس عناصر الأدب الإيرلندي القديم » (١٧) **لبيت كروس** والعمل الذي اتمه أخيراً بكونهاجن **د . بويرج** Dr. Boberg عن مادة السير الشعبية الايسلندية ، و « عنصر وطسارز الحكايات الشفاهية الهندية » الذي اتمهنا من عمله حالياً **الدكتور باليس** Dr. Ballys وأنا ، و « فهرس الاقاصيص الإيطالية » **لروتوندا** Rotunda والامثولات الاسبانية **لكيلسر** Keller و « حكايات خوان دى تيمونيدا » Juan de Timoneda **لتشيلدرز** Childers . كما اجريت في عدة جامعات سلسلة متصلة من الدراسات عن كتب النواذر التي صدرت في عصر النهضة الأوروبية ، وقد اثمرت هذه الدراسات عملاً جيداً يكلف به طلبة الدراسات العليا . كما انتهى حالياً عمل تحليل دقيق واسع للحكايات الشعبية الانجليزية والأمريكية . واظن ان هذا التحليل يبين بوضوح العلاقة بين كل من هذين الكيانين الكبيرين من القصص .

#### ١٧ - Peete Cross, Motif-Index of Early Irish Literature.

صدر بعد ذلك فهرس طرز الحكايات الشعبية الايرلندية يستخدم اسلوب آرنى - تومسون في التصنيف ، وضعه شيان سويليان وريدر كريستيانسن . وكلاهما من كبار علماء الفولكلور :

Seán O Súilleabháin & Reidar Th. Christiansen, The Types of the Irish Folktale, FFC. 188, Helsinki 1963.

#### ١٨ - Rotunda, Motif-Index of the Italian Novelle.

١٩ - في مؤتمر الفولكلور الدولي الذي عقد في بروكسل خلال شهر سبتمبر سنة ١٩٦٢ ووفقاً على اتباع تصنيف تومسون في دراسات الفولكلور وتوحيد اساليب الفهرسة لطرز الحكايات الشعبية تبعاً لاسلوب آرنى - تومسون في التصنيف . وقد عدلت بعض المراكز نظم ارسيفاتها لتتوافق مع هذه الطريقة . ولكن يوجد دارسون آخرون في أوروبا لم يقبلوا تصنيف تومسون كقاعدة عامة في تصنيف طرز الحكايات الشعبية فالعالم البولندي « يولييان ايجيجانوفسكى » صنف الحكايات الشعبية البولندية تصنيفاً آخر وان كان لا يبعد كثيراً عن تصنيف آرنى - تومسون ، بل يكاد ان يكون قد اقتبس اسلوب التصنيف هذا مع تجنب مواضع الضعف فيه .

Julian Krzyzanowski, Polska Bajka Ludowa w Ukladzie Systematycznym, (The Systematic Catalogue of the Polish Folktale), Ossolineum, 1963, Vol. II, p. 243.

K. M. Briggs, Making a Dictionary of Folk-Tales, in :

راجع ايضاً :

"Folklore" (Review), Vol. 72, March 1961, London, Folklore Society.

٢٠ - فهرت الطبعة الثانية في ستة اجزاء ( ١٩٥٥ - ١٩٥٦ ) .

وقد واجه الدارسون الأوربيون وكذلك الباحثون العرب صعوبات متنوعة في استخدام هذا الأسلوب من التصنيف ، وذلك من حيث :

**أولاً :** ضرورة توافر مجموعات واقية من المادة الأدبية الشعبية وبخاصة الحكايات ، حتى يمكن استخلاص العناصر المكونة لها .

**ثانياً :** تحديد نوعية هذه الحكايات وتبويبها في أقسام رئيسية كبيرة ثم تقسيم هذه الأقسام الرئيسية إلى أقسام فرعية وتقسيم هذه الأقسام الفرعية إلى مجموعات محددة ثم تقسيم هذه المجموعات إلى عناصر مفروزة .

وهذا بالتالي يحتاج إلى تحديد الشكل العام للحكاية الشعبية وأساليب جمع المادة الشفاهية وتبويبها بجانب ما هو مدون ومطبوع من حكايات ضمن كتب التراث العربى التقليدى أو في طبعات شعبية متعددة قديمة ومحدثة متشابهة أو متمايزة في كثير من البلدان العربية .

وفي السنوات العشر الأخيرة ، ظهر اهتمام واضح بنشر المجموعات التي توافرت في بعض الهيئات المختصة بالفولكلور ، ومراكز البحث الفولكلورى في مختلف دول العالم مع العمل على إصدار التصنيفات والفهارس التي تمت في بعض هذه الدول طبقاً لاسلوب « آرني - تومسون » في تصنيف طرز الحكايات الشعبية . وذلك كخطوة أساسية في توحيد نظم فهرسة هذه الحكايات في كل بلدان العالم ، حتى يسهل تحليل عناصرها في دراسات مقارنة .

والواقع أن تصنيف طرز الحكايات الشعبية ، الذى ينسب لإرني وتومسون ، من حيث أن الأول له فضل الريادة العلمية لهذا النمط من التصنيفات ، والثاني فضل الزيادة والتوسع في استخلاص عناصرها .

والباحثين من أرجاء متنوعة في العالم بإرسال دراساتهم الي ، لذلك سوف تظهر الطبعة الثانية المراجعة من « فهرس العنصر » وقد زيدت بسهولة إلى ضعف حجم الطبعة الأولى . ويندو لي أن من الممكن أعداد مخطوطة هذا العمل للطبع خلال السنتين القادمتين .

التي أرجو أن يجعل « فهرس العنصر » هذا ، وخاصة الطبعة المراجعة ، تداول شتى مواد الروايات في كل أجزاء العالم أيسر مما قيل ، وأن يساعد الدارسين على تجنب بعض العثرات التي تحدث نتيجة عدم إدراك الصلة بين ما هو متداول بين أيديهم وما قد يكون في مكان آخر .

وكمنهج في الفولكلور ، فإن فهرسة العناصر هي مجرد عمل أولي لأبحاث تجرى فيما بعد ، والفهرس نفسه لا يعد بحثاً في حد ذاته ، إذ أننا لا ندرس أى عنصر من العناصر المدرجة في الفهرس . فذور الفهرس بالنسبة للبحث الفولكلورى بمثابة القاموس بالنسبة للأدب ، أو الخريطة للمستكشف الذى يحتاج إليها للحفاظ على خط سيره .

★ ★ ★

### تعقيب :

منذ أن صدر فهرس عناصر الأدب الشعبي لتومسون وفهرس طرز الحكايات الشعبية لأرني مع الزيادة والتوسع لتومسون ، بذلت محاولات عديدة في كثير من بلدان العالم وأوروبا بخاصة لتطبيق هذا التصنيف أو ذلك أو كليهما معاً بالنسبة للمجموعات الكبيرة من الروايات الشعبية والتقليدية الموجودة في أرشيفات هيئات الفولكلور والمعاهد المعنية بهذه الدراسات . كما ظهرت محاولات جادة في بعض مراكز البحث الفولكلورى في المجتمع العربى لانتباس أسلوب هذا التصنيف في تصنيف المادة الأدبية الشعبية المجموعة ميدانياً والتي تضمها هذه المراكز .

مسلسلة . كل مجموعة لها أرقامها التي تبدأ من صفر . فإذا ذكر رقم عنصر ما وأمامه حرف من حروف الأبجدية دل ذلك على نسوع المجموعة التي ينتمي إليها هذا العنصر . وبالرجوع إلى الفهرس يستدل على موضوع هذا العنصر ، فمثلاً العنصر الذي سبقته الإشارة إليه عن الصيد البرى هو رقم ٥٠١ E من الفهرس و E هو رمز المجموعة الخاصة بعناصر روايات « الموتى » . فإذا صادفنا مثلاً العنصر رقم ٥٠١ A كان ذلك من المجموعة A وهي الخاصة بمجموعة العناصر « الأسطورية » في ترتيب الفهرس ، أو العنصر ٥٠١ B كان هذا العنصر من المجموعة B الخاصة « بالحيوانات » .

أما تصنيف طُرز الحكايات الشعبية (٢١) (طبعة ١٩٦٤ هلسنكي) فينقسم إلى خمسة أقسام رئيسية ، وكل قسم من هذه الأقسام ينقسم إلى مجموعات وبعض المجموعات تنفرع إلى مجموعات فرعية . وكل التصنيف يحمل أرقاماً مسلسلة من ١ - ٢٤٩٩ ، أي أن كل المجموعات تدرج ضمن هذه الأرقام ( ١ - ٢٤٩٩ ) وهو يفاير بذلك فهرس العنصر الذي تختص فيه كل مجموعة بأرقام خاصة تبدأ من ( صفر - ) .

وفي فهرس الطراز يختص كل قسم منه بمجموعة من الأرقام المتتالية في الفهرس . فمثلاً **القسم الأول** الخاص بطرز حكايات الحيوانات الذي تتناوله في هذا الحديث ، يختص بالأرقام من ١ - ٢٩٩ يليه بعد ذلك **القسم الثاني** الخاص بالحكايات العادية من ٣٠٠ - ١١٩٩ ثم **القسم الثالث** عن حكايات

استخدماً وأكثر انتشاراً من تصنيف فهرس « العنصر » . وذلك من حيث أنه لا يغفل الشكل العام - إلى حد ما للحكاية - كما لا يعتمد في تقسيماته الأساسية إلى الأجزاء الصغيرة بل يعتمد على تقسيمات كبيرة لأنواع الحكايات الشعبية ، ثم يدرج في تحديد طراز هذه الأنواع ، ثم يقسم الطراز إلى مجموعات أصغر هي أنماط هذا الطراز ثم تقسم هذه الأنماط إلى العناصر التي يتضمنها كل نمط . فتصنيف طُرز الحكايات الشعبية يرتبط أساساً بالموضوعات الأساسية والرئيسية التي تتكون منها الحكايات . كما أنه في الوقت نفسه يتضمن العناصر المكونة لطُرز الحكايات الشعبية وأنماطها . وهذه العناصر التي يتضمنها كل نمط من الحكايات مشار إليها في تصنيف الطراز تبعاً لأرقام تصنيفها في فهرس العنصر . حتى يسهل الرجوع إلى مثيلاتها في أرجاء مختلفة من العالم ومقارنتها . وهذا دون شك يساعد في عمل تحقيقات توسعية دقيقة مع معرفة مجالات انتشار كل عنصر ووجوده في طُرز مختلفة .

وهذا ما سوف نحدث عنه فيما بعد بتفصيل أكبر . وفي هذا التعقيب سأكتفي بتقديم نموذج واحد لموضوع رئيسي من موضوعات تصنيف « **الطراز** » ومقارنة ذلك بالنسبة « **لفهرس العنصر** » . هذا الموضوع هو موضوع « **الحيوانات** » الذي يختص به القسم الأول من تصنيف « **الطراز** » والقسم الثاني من تصنيف « **فهرس العنصر** » ويرمز له في هذا التصنيف بالحرف « **B** » . فالأقسام الرئيسية في فهرس تومسون لعناصر الأدب الشعبي مرتبة تبعاً لترتيب حروف الأبجدية اللاتينية من حرف A إلى حرف Z . وكل قسم من هذه الأقسام مقسم بالتالي إلى مجموعات ذات أرقام

النكت والنوادر من ١٢٠٠ - ١٩٩٩ ثم **القسم الرابع** من ٢٠٠٠ - ٢٢٩٩ القصص التركيبية **والقسم الخامس** والأخير في فهرس الطراز من ٢٤٠٠ - ٢٤٩٩ عن الحكايات غير المبوبة سبق .

والقسم الأول من هذه الأقسام ( ١ - ٢٩٩ ) مقسم بالتالى الى سبعة أقسام فرعية تختص بالموضوعات الآتية :

- من ١ الى ٩٩ عن الحيوانات المفترسة .
- من ١٠٠ الى ١٤٩ عن الحيوانات المفترسة والحيوانات الأليفة .
- من ١٥٠ الى ١٩٩ عن الانسان والحيوانات المفترسة .
- من ٢٠٠ الى ٢١٩ عن الحيوانات الأليفة .
- من ٢٢٠ الى ٢٤٩ عن الطيور .
- من ٢٥٠ الى ٢٧٤ عن الاسماك .
- من ٢٧٥ الى ٢٩٩ عن حيوانات وأشياء أخرى .

### ★ ★ ★

فى حين أن فهرس عناصر الأدب الشعبي (٢٢) يختص القسم B منه بعناصر الروايات التي موضوعاتها الحيوانات ، ويتضمن هذا **القسم ست مجموعات** تدرج في الأرقام المسلسلة من صفر الى ٧٩٩ وكل مجموعة تتضمن العناصر الآتية :

- من . الى ٩٩ الحيوانات الاسطورية .
- من ١٠٠ الى ١٩٩ الحيوانات المسحورية .
- من ٢٠٠ الى ٢٩٩ الحيوانات التي لها قدرات انسانية .
- من ٣٠٠ الى ٥٩٩ الحيوانات الصديقة .
- من ٦٠٠ الى ٦٩٩ زواج انسان بحيوان .
- من ٧٠٠ الى ٧٩٩ الحيوانات التي لها قدرات خيالية .

وخاتمة كل قسم من أقسام الفهرس مفتوحة لإضافة ما قد يتكشف من عناصر جديدة لا يوجد لها نظير أو مكان في الفهرس .

وفي « فهرس العنصر » ، قد تزيد عناصر بعض المجموعات عن الألفين ، فمثلاً القسم الخاص بالسحر والذي يرمز له بالحرف D ، ينقسم إلى أربع مجموعات تشتمل على العناصر من ٠ - ٢١٩٩ .

كما إن في فهرس الطراز (٢٢) بعض المجموعات التي قد تنقسم أيضاً إلى مجموعات فرعية ، فمثلاً المجموعة الأولى من القسم الأول ( ١ - ٩٩ ) تنقسم إلى مجموعتين فرعيتين ، الأولى من ١ - ٦٩ وهي خاصة بطراز الحكايات التي تدور حول الحيوان الماهر ، ( الثعلب أو ابن آوى مثلاً ) ، والمجموعة الثانية من ٧٠ - ٩٩ عن حيوانات أخرى مفترسة غير الثعلب . وكل نمط من هذه الأنماط في طراز الحيوانات يختص بموضوع محدد « وقد ينقسم بالتالي إلى أقسام « أكثر » تحديداً . فمثلاً النمط ( ١ ) من طراز حكايات الحيوان الخاص بالحيوانات المفترسة والذي يقع ضمن المجموعة ( ١ - ٦٩ ) عن الحيوان الماهر نجد أول نموذج من هذا النمط وهو رقم ( ١ ) في تصنيف الطراز يحتوي على متغيرين هما ١ ، ١ ، ١ ب وقسـد ينقسم إلى أكثر من ذلك إلى أربعة متغيرات مثل النموذج ٢ إذ يتفرع إلى أربعة متغيرات ١ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ج ، ٢ د ، مع ملاحظة أن

تومسون لا يقسم موضوعاته إلى أكثر من ٤ أفرع في التقسيم الأصغر .

وببحث النمط ( ١ ) من طراز حكايات الحيوانات ، وهو الذي يندرج تحت عنوان « سرقة السمك » ويدور حول أن « الثعلب يتظاهر بالموت ، يحمله إنسان ويلقى به في عربته الموجود بها السمك ( ٢٤ ) ، يلقي الثعلب بالسمك خارج العربة . ثم يقفز الثعلب من العربة ويجمع السمك . الذئب ( أو حيوان آخر غير مكر ) يقلد الثعلب فيقبض عليه » .

هذا النمط من طراز حكايات الحيوانات المفترسة يتكون من عناصر أساسية . هذه العناصر هي التي تكون بنية الحكاية . وهي :

١ - « سارق يتصنع الموت ويسرق » . هذا العنصر يندرج في فهرس العناصر تحت رقم ٣٤١ في المجموعة K وليس في المجموعة B الخاصة بالحيوانات . وحرف K يرمز إلى القسم الخاص بالعناصر الخاصة بالخائلة أو الخداع . والمجموعة ٣٩٩ - ٩٩ من القسم K خاصة بالسرقة والخداع .

٢ - « رمى السمك من العربة ، ذلك العمل الذي يقوم به المخادع » يندرج في فهرس العناصر تحت رقم ١ و ٣٧١ K .

٣ - تقليد « الغبي » أو « الفر » للذي أو

٢٢ - اقتصرنا على تقديم نماذج لبعض الأقسام هذا التصنيف ويمكن الرجوع إلى القائين اللذين نشرهما الدكتور حسن الشامي بمجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، ٨ ، ٩ ، مارس ويونيو سنة ١٩٦٩ . فقد عرض في المقال الأول الأقسام الرئيسية لفهرس الطراز وفي الثاني قدم الموضوعات الأساسية لفهرس الوتيطة ، واكتفيت من جانبي بتقديم تفصيل لواحد من هذه الأقسام تنموذج مقارن ، فقد سبق أن نشرت بمجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الثاني ، إبريل سنة ١٩٦٥ . مقالاً عن « الحكايات الشعبية وأهمية دراستها » تضمن شرحاً لتطبيق فهرس الطراز في الحكايات الهندية - الشفاهية اعتماداً على كتاب :

S. Thompson and Warren E. Roberts, Types of Indie Oral Tales, India, Pakistan, Ceylon, Helsinki. 1960, FFC. No. 180.

٢٤ - الفرعى من ذلك الاستفادة من جلد الثعلب .. هذه الملاحظة غير وأردة في النص لأنها معروفة .



الثقافات من أبسط طرز الثقافة البدائية في المجتمعات الأفريقية مثلاً إلى اعتقد هذه الطرز في الحضارات الحديثة ، وكذلك قيام الحضارة والثقافة العربية بدور كبير في صنع الحضارة الانسانية ، وحفظها في فترات وحقب عديدة من التاريخ الانساني ، ذلك كله كوّن طابعاً خاصاً لمكونات الثقافة الشعبية العربية سواء ، في التراث أو المأثورات .

وإذا كان لم يتم بعد حتى الآن وضع دراسات وافية للمأثورات الشعبية العربية بالشكل العلمي المتكامل فإن ذلك لا يعنى أن التراث العربي لم يحفل بهذا النوع من الدراسات ، فكتب التراث حفية وغنية بموضوعات من الثقافة الشعبية التي تندرج فعلاً ضمن مباحث علم المأثورات الشعبية . وهذا بالطبع موضوع حديث آخر . .

« وفي كثير من أقطار شمال شرق أوروبا والشرق الأدنى ، لم يتم حتى اليوم عميل دراسات منهجية للحكايات الشعبية ، بل أن قطاعات كبيرة من المجتمعات لم تدرس إطلاقاً ، وعلى سبيل المثال ، الجزيرة العربية والعراق ، وإيران ، وإن كان تم خلال العشرين سنة الماضية عمل الكثير من أجل إمكانية الحصول على روايات شفاهية من بلدان عديدة ، سواء في الشمال أو في الشرق » (٢٦) .

والواقع أنه في كثير من البلاد العربية - تبذل حالياً جهود علمية عديدة فردية كانت أو رسمية - في جمع الحكايات الشعبية العربية مع العمل على وضع اسلوب موحد في جمع ودراسة مواد المأثورات الشعبية بطريقة منهجية تتفق مع الأساليب الحديثة . ففي الأردن تقوم

الماكر في السرقة والقبض عليه يندرج في فهرس العناصر تحت رقم ١٠٢١ K وهو ضمن المجموعة من ١٠٠٠ - ١١٩٩ K الخاصة بالخداع الذي يضر بصاحبه .

من ذلك يتبين أن أي طراز من طرز الحكايات الشعبية ينقسم إلى ( طرز فرعية ) أنماط ، والأنماط تنقسم إلى عناصر . وهذه العناصر هي التي تكون نمط الحكاية وبالتالي طرازها .

لذلك كانت أي دراسة منهجية للحكايات الشعبية العربية لا بد وأن تهتم بدراسة الشكل العام للحكايات وتحليل هذه الحكايات إلى موضوعاتها العامة ، ثم إلى موضوعاتها الأكثر تحديداً ، ثم إلى موضوعاتها الرئيسية التي تتكون منها .

مثل هذا العمل ، يحتاج بالطبع ، إلى مجموعات وافية من طرز الحكايات الشعبية من مختلف قطاعات المجتمع العربي الكبير وموثوق من صحتها العلمية كمادة من المأثورات الشعبية . وتبويب هذه الحكايات واستخلاص العناصر المكونة لها وتنسيقها يساعد على عمل تحليلات علمية تبعاً لمدارس الفولكلور المختلفة ودراساتها دراسة مقارنة سواء مع بعضها البعض داخل قطاعات المجتمع العربي أو مع نظيرها في قطاعات أخرى من العالم . فالواقع الجغرافي للوطن العربي الكبير الذي يمتد من الخليج إلى المحيط ملاحماً مع قارات أفريقيا وآسيا وأوروبا وكذلك الامتداد التاريخي للوطن العربي ودوره البارز في الحضارات الانسانية المختلفة وتلاقى الثقافة العربية على مر العصور بثقافات هذه القارات (٢٥) والحضارات ، على تنوع طرز وأنماط هذه

٢٥ - ذكر ابن فضلان في عام ٩٢٢ بعض عادات سكان شمال أوروبا ، انظر :

Jacqueline Simpson, *Some Scandinavian Sacrifices*, in : " Folklore " (Review),

Vol. 78' Autumn 1967, London, p. 191.

The Types of the Folk-tales, op. cit. p. 6.

موضع اهتمام كبير من الدارسين العرب (٢٩). وذلك بهدف ان يتحقق توافر مادة علمية موثوق بصحتها واسلوب جمعها من المناطق المختلفة والقطاعات المتنوعة في المجتمع العربي. مادة علمية يعتمد عليها في الدراسات التي تتناول المأثورات الشعبية العربية ، لكي تتجه الدراسات الى مباحث واقعية تتناول مواد المأثورات نفسها بدل ان تتناول تاريخ دراسات هذه المأثورات ونظريات بحثها . اذ يتوقف جمع الدراسات المتعلقة بالمأثورات الشعبية على اساس صحة المادة المجموعة ميدانياً وعلى التقسيم الصحيح لهذه المواد وقرز عناصرها التي تتكون منها . وفي مجال الحكايات الشعبية يحتاج التقسيم الصحيح لهذه المادة الى مراجع جيدة تعالج الفن الروائي في التراث الأدبي

عمليات جمع منسقة للحكايات الشعبية وخاصة الحكايات الفلسطينية (٣٠) ، وفي سوريا تم حصر بعض أنماط الحكايات الشعبية ، وفي العراق جهود مستمرة في هذا الميدان ، وفي الكويت ومصر جهود علمية لتصنيف الحكايات الشعبية ، وفي ليبيا وتونس محاولات علمية كذلك (٣١) ، وفي جميع أقطار الوطن العربي جهود مختلفة لجمع وتسجيل مختلف أنماط الحكايات الشعبية العربية بجانب ما صدر فعلاً من دراسات أو مجموعات لها .

كما أن مشكلة جمع مواد المأثورات الشعبية العربية التي هي أساس أي دراسة علمية لهذه المأثورات ومن صلب أي عمليات منهجية في توبؤ وتصنيف هذه المواد ، هذه المشكلة ،

( ٢٧ ) انظر، نشرة أبحاث قسم البعثات الفولكلورية، دائرة الثقافة والفنون ، وزارة الثقافة والإعلام ، المملكة الأردنية الهاشمية .

( ٢٨ ) نشرت المستشرق سامية الأزهرية جان ، تعريفاً ببعض هذه الجهود مع نماذج لبعض الحكايات :

Samia Al-Azharia Jahn, Kopenhagen, Neue Sammlungen Arabischer

Völkermärchen in Tunis, Libyen und der V.A.R., die von selbst aufgezeichnet wurden,

Sonderdruck aus " Fabula " , Band 8, Heft 3.

( ٢٩ ) خلال انعقاد حلقة « العناصر المشتركة في المأثورات الشعبية في أقطار الوطن العربي » التي دعت اليها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في المدة من ١٢ - ٢٠ أكتوبر سنة ١٩٧١ بقر الأمانة العامة لجامعة الدول العربية بالقاهرة، أثير خلال المناقشات العلمية للمشاركين في هذه الحلقة من علماء ودارسي الفولكلور العربي موضوع أساليب ومناهج جمع المأثورات الشعبية . وقد تبين ضرورة التوصية بمقعد حلقة ثانية للمأثورات الشعبية العربية يكون موضوعها « توحيد مناهج جمع المأثورات الشعبية ودراساتها في الأقطار العربية ».

من الدراسات التي صدرت بشأن محاولة وضع اسلوب علمي في جمع مواد التراث الشعبي والمأثورات الشعبية :

١ - د. محمد محمود الجوهري ، عبد الحميد حواس ، د. عليام شكرى ، « الدراسة العلمية للعادات والتقاليد القسم الأول ، دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي، ويتضمن هذا الكتاب استبياناً لجمع مواد التراث الشعبي الخاصة بمدرسة الحياة ( البلاد - الزواج - الموت ) .

٢ - صوفت كمال ، جمع العناصر الشعبية ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد السادس ، مايو ١٩٦٨ .

٣ - لنس الكاتب ، مشروع دراسة الأغنية الشعبية العربية، دراسة مقدمة للمؤتمر الثاني للموسيقى العربية، الذي عقد بدعوة من الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ، بمدينة فاس في المدة من ٨ - ١٨ أبريل ١٩٦٦ راجع كتاب المؤتمر الذي أصدرته وزارة الثقافة والتعليم ، بالملكة المغربية . ص ٧٢ - ٧٨ . وتتضمن هذه الدراسة استبياناً لجمع مادة الأغاني الشعبية .

٤ - لنس الكاتب ، الزواج ومناهج دراسته كظاهرة فولكلورية ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الحادي عشر ، ديسمبر ١٩٦٩ ويتضمن المقال استبياناً لجمع المأثورات الشعبية في مناسبة الزواج .

(أ ب ج) ، (د ب ن) يمكن أن توجد حكاية جديدة نرمز لها بالتكوين (م ب ن) ، لأن موقفين مختلفين أو عنصرين أساسيين ربط بينهما عنصر مشترك هو (ب) وهو هنا بالفعل عنصر ربط مع أنه في إحدى الحكايتين عنصر أساسى ، كما أن العنصر (م) هو عنصر جديد متغير عن العنصر (د) في الحكاية (د ب ن) . والعنصران (ب ن) أساسيان في تكوين كل من الحكاية (د ب ن) ، (م ب ن) . فالحكايات ذات التكوين المركب - التى يشترك في تكوينها أكثر من عنصر من أكثر من طراز أو من نمط - هى حدث طبيعي لا من حيث أنتقل عنصر من حكاية الى حكاية في نفس حكايات جماعة بشرية معينة . أو بهجرة نصوص كاملة من الحكايات أو بعض عناصرها من مكان الى مكان خارج الجماعة البشرية . ففى الحكاية ذات التكوين المركب يلاحظ انتقال بعض العناصر غالباً ، وفي الحكايات ذات التكوين البسيط أو المحدود قد تنتقل الحكاية كلها . وعلى سبيل المثال ، حكاية ذات تكوين مركب نرمز لها بالتكوين (أ ب ج) فان العنصرين (أ ب) يمكن أن يكونا حكاية مستقلة من عنصرين متحدين أو « متفاعلين » في وحدة واحدة . كما يمكن أن يكون الحدث أو العنصر (ج) اقصوصة مستقلة مع مراعاة أن يكون كل عنصر ليس بالضرورة حدثاً . كما يمكن أن يكون (أ) اقصوصة مستقلة و (ب ج) قصة أخرى .

والتجربة الفولكلورية في دراسة الحكايات الشعبية بخاصة تشير الى أن مشكلة انتقال عناصر من حكاية الى أخرى وهجرة عناصر من ثقافة الى ثقافة وظهور عناصر مولدة جديدة ومتغيرات نتيجة للتبادل أو « التداخل أو الالتحام أو الاحتكاك أو الصراع بين الثقافات » هذه المسألة هى جزء من مشاكل دراسة

المدون والمأثورات الشفاهية ، ونشر ما لم ينشر من مواد الأدب الشعبى الروائى وخاصة المجموعات المسجلة أو المدونة في مراكز الفنون الشعبية العربية أو لدى هيئات أو أفراد .

ومن الصعوبات التى تظهر غالباً في دراسة بنية الحكاية الشعبية وتحديد طرازها ومكوناتها الأساسية ، تشابه الموضوعات التى تتناولها بعض الحكايات الشعبية أحياناً ، وتشابه وتماثل بعض العناصر في حكايات متنوعة ، وتكرار بعض العناصر أو تداخلها مع عناصر أخرى في موضوعات متغايرة أحياناً أخرى . وكذلك ظهور عناصر جديدة أو متغيرة بين العناصر الأصلية المكونة لطراز الحكاية ونمطها .

هذه العناصر يمكن أن نسميها عناصر ربط أو وصل ، لأنها تكون صلة ربط بين عناصر أساسية في الحكاية تساعد في تكوين الشكل العام للحكاية . مع مراعاة ، أن بعض رواة القصص ( الحكاين ) يميلون الى الاطناب في بعض الفقرات واعطاء مقدمات طويلة لائشارة ذهن السامع وجذب انتباهه . هذه المقدمات قد تتداخل أحياناً مع عناصر الربط (٢٠) .

وجود عناصر الربط هذه لا يؤثر في طبيعة الحكاية أو شكلها العام ، بل بسببها تظهر حكايات جديدة تنشأ من حكايات سابقة مع اضافة بعض المتغيرات . أحياناً من صنع أو ابداع الراوى - كما أنها تساعد على ادخال عناصر جديدة ، بل بسببها تتداخل بعض العناصر المتغايرة Variants دون أن تفقد العناصر الأصلية Versions مكانتها في بنية الحكاية وان تثير الشكل العام للحكاية .

فمثلاً من حكايتين نرمز لهما بالتكوين

( ٢٠ ) « طرح كثير من الباحثين قضية امكان تسجيل عملية الخلق في الحكاية الخرافية موضوعاً للبحث وبحوثاً امكانية تسجيل هذا تسجيلاً دقيقاً قدر الامكان » د. محمود فهمي حجازي ، اتجاهات الباحثين في الحكاية الخرافية ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، المجلد ٦ مايو ١٩٦٨ .

نتيجة هذه الظروف ، هو إبداع ابن إصطظنة ، وليس من التراث ، أما إذا كان له صلة بالتراث فإن هذه الموروثات خضعت لعملية تبديل وتغيير لتتوافق مع الظروف » (٢٢) .

**فالغولكاور كاي نتاج ثقافي للانسان ،**  
يخضع لعملية التغيير والتعديل والتجديد ، مثله في ذلك مثل أي طراز من طراز الثقافة الشعبية (٢٣) . فطرز الثقافة الشعبية التقليدية، تظهر فيها بفعل عمليات التحول والتغير الاجتماعي والاقتصادي ، والاحتكاك الثقافي وكذلك نتيجة المؤثرات التي تحدث في البيئة الطبيعية وتغيرها ، تظهر بفعل ذلك وغيره من عوامل التغيير ، أنماط وطرز جديدة .

ودراسة العناصر المكونة لأنماط وطرز الثقافة في شتى مجالات أو فروع الثقافة من مادية ، وعقلية ، أروحية ، بالإضافة إلى النظم الاجتماعية ، واللغة ، التي تعتبر مبحثاً خاصاً من مباحث الثقافة ، مبحث قائم بذاته مثل النظم الاجتماعية في دراسة الثقافة في أي مجتمع وفي كل المجتمعات .

هذه المجالات المتسعة في دراسات «الثقافة» بمعناها الكبير ، تحتاج إلى ملاحظة ورصد التغيرات الحادثة في العناصر المكونة لأنماط هذه « الثقافة » . وخاصة تداخل هذه

الثقافة الشعبية بعامة . فالحكايات كأي عنصر من عناصر الثقافة العقلية للمجتمعات تحدث فيها تغيرات سواء بالإضافة أو الحذف أو بتوليد عناصر جديدة ، تبعاً لتغير المناخ الثقافي عبر الأجيال أو في جبل واحد تبعاً لتغير طرز الحياة التي يعايشها هذا الجبل نتيجة طفرات اجتماعية أو تحولات في شكل وإمكانات البيئة، سواء أكانت طبيعية أم اقتصادية .. الخ . فقد تظهر عناصر جديدة تحمل خصائص وموضوعات من مستحدثات المدنية والتطور الصناعي والعلمي التطبيقي مما يمس بشكل مباشر وغير عادي حياة الإنسان اليومية .. ففى بعض المجتمعات الأوروبية والأمريكية مثلاً ظهرت عناصر في المرويات الشفاهية الشعبية تدور حول الإنسان الآلي والآلات الكهربائية الحاسبة، والمقول الإلكترونية والآلات التي تسيّر آلات أخرى تسييراً ذاتياً مما يطلّح عليه بالامتة automation (٢٤) . كما ظهر في بعض المجتمعات العربية نوع من الحكايات الشعبية وخاصة النوادر التي تدور حول استخدام الأدوات الصناعية الحديثة والآلات الكهربائية التي شاع استخدامها في الحياة اليومية للإنسان . هذه النوادر القصصية منها ما هو متغيرات لنصوص أصلية ومنها ما هو إبداع حديث . وبعض الدارسين الفولكلوريين الحديثين يرون «أن هذه الإبداعات الحديثة - رغم عدم ارتباطها بالتراث الشعبي -

( ٢١ ) قدم الأستاذ آلان دنس Alan Dundes في خطابه الذي ألقاه في مؤتمر الفولكلور الدولي الذي عقد في بوخارست خلال شهر أغسطس ١٩٦٩ نماذج من هذه المرويات الشفاهية الشائعة في المجتمع الأمريكي وللأسف لا نستعني ذاكرتي لذكرها بدقة .

( ٢٢ ) Wendy Reich, The Uses of Folklore in Revitalization Movements, in : "Folklore", (Review), Vol. 82, Autumn 1971, London, p. 243.

( ٢٣ ) المألوفات الشعبية بطبيعتها هي نتاج ثقافي . كما يذهب الأستاذ باسكوم إلى أن « الفولكلور ينتمي إلى علم الأنثروبولوجيا الثقافية ، فالفولكلور بالنسبة للأنثروبولوجيين جزء من أهم الأجزاء التي تكون ثقافة أي شعب . ولا توجد ثقافة - مدوسة فعلاً - دون أن تتضمن الفولكلور » .

William R. Bascom, Folklore and Anthropology, reprinted from : "The Journal of American Folklore", in : "The Study of Folklore", Alan Dundes, Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs, N. J. 1965, pp. 25 - 33.

«التكوين» Structure أو من حيث الوظيفة Function أو من حيث التفسير والتقييم للبناء الفكرى Ideology وإذا افترضنا مثلاً ، وجود طراز ثقافى مادى يتكون من أنماط ثقافية (أ ب ج) فالنمط (أ) قد يتكون من وحدات اصغر (١، ٢، ٣، ٤) ، وقد يظهر من تحليل هذه الوحدات أن الوحدة (ج ١) هي (العنصر) مركب أصلاً من عنصرين مختلفين أحدهما مادى (د) والثانى اجتماعى (هـ) . وبفحص العنصر (هـ) قد يتبين أنه يتكون من عنصرين متداخلين هما (هـ ١ ، و) فهو نتيجة تفاعل بعضهما ببعض . والعنصر (هـ ١) هو أصلاً عنصر اجتماعى (من النظم الاجتماعية) والعنصر (و) هو عنصر من الاتجاهات الذاتية للإنسان . من ذلك يتبين لنا غالباً ، أن هذا الطراز الثقافى من طراز الثقافة المادية يتربك من عناصر ثقافية مادية محضة وكذلك من عناصر ثقافية عقلية واجتماعية ، والاتجاهات الذاتية للإنسان من الثقافة الروحية ، الإنسان ، من ممارسات طقوسية أو تقديم قربان خلال ( إقامة البناء مثلاً ) ، أو اختيار وقت معين للبدء فى العمل ( ظهور نجم معين فى السماء مثلاً أو مرور طير محدد نوعه ) . وكذلك وجود تمتمات تقال ، ومصطلحات من اللغة تساعد فى تكوين هذا الطراز (٢٤) .

من ذلك يمكن أن نستدل الى حد ما ، أن فى الامكان تصنيف طرز الإبداع الشعبى فى شتى فروع علم الماثورات الشعبية مسترشدين فى ذلك بالتصنيف المستخدم فى الأدب الشعبى بعامة والحكايات الشعبية بخاصة ، فليست مواد الأدب الشعبى أيسر فى التصنيف من غيرها ، بل إن مواد الإبداع المادى ( الفنون التشكيلية والتطبيقية ) أكثر المواد الثقافية ملاءمة فى التصنيف ، فى حين أن فنون الموسيقى

العناصر فى أنماط وطرز متنوعة سواء كان ذلك فى شكل الإبداع الثقافى أو فى الغرض منه . وفى مختلف أنواع ومظاهر الإبداع الشعبى Folk - Creation .

**فالانتاج ( Production theory ) أو الإبداع الثقافى الشعبى** يسير عادة فى اتجاه واحد ، وفى معظم الأحوال ، مع الغرض الذى يحققه هذا الإبداع . فكل نتاج ثقافى شعبى لا بد وأن يكون له وظيفة بالضرورة فى المجتمع الإنسانى الذى أنتجه . وتتداخل هذه الوظيفة أو هذا الغرض من إنتاجه مع عناصر أخرى من مجالات ثقافية أخرى . فقد يكون النمط الأساسى لهذا النتاج الثقافى نمطاً من أنماط طرز الثقافة المادية ( إقامة بناء ، صنع سفينة ... الخ ) . هذا النمط من طرز الثقافة المادية لا يتحقق بالفعل إلا بوجود عناصر أخرى من أنماط ثقافية أخرى من طرز الثقافة العقلية أو الثقافة الروحية ، أو من كليهما معاً . ولكى يتحقق بالفعل وجود هذا النمط من طرز الثقافة المادية ، تشارك فى بنيته الثقافية عناصر مساعدة غير مادية من الثقافة ، إذ تتداخل عناصر تعاونية من النظم الاجتماعية والاتجاهات الذاتية للإنسان واللغة فى هذا النمط من الثقافة المادية ( إقامة بناء ... الخ .. )

لذلك حينما ننظر للأنماط الثقافية نظرة فاحصة ، لتحليل عناصرها ، نجد أن من الضرورى ملاحظة دور هذه العناصر فى بنية الموضوع موضع الدراسة أو بنية المادة ، مادة البحث . وذلك بهدف تجنب بعض الخطأ أو الخلط فى تحديد « الطراز الثقافى » والأنماط التى تندرج تحت هذا الطراز ، والعناصر المكونة لكل نمط من تلك الأنماط سواء كان ذلك من حيث « التركيب » أو « البنية » ؛ أو

( ٢٤ ) سبق أن ناقشنا هذا الموضوع بتفصيل أكبر فى مقال « الثقافة الشعبية مكوناتها وأهميتها دراستها » مجلة الفن الادبى ، مجلة خاصة تصدرها اذاعة القاهرة كل ثلاثة اشهر ، العدد ٢٢ ، السنة التاسعة ، اكتوبر ١٩٦٥ .

الدارسين العرب فعلاً، هي عدم توافر المادة - رغم غزارتها - المجموعة ميدانياً والممكن تبادلها بين الدارسين حتى يتيسر استخلاص العناصر المكونة لها ومعرفة أصولها المثبتة ومتغيراتها في مختلف أقطار الوطن العربي على اتساع المكان وامتداد الزمان .

والحكايات الشعبية تعتبر من أهم مصادر وطرز المأثورات الشعبية العربية وتحمّل عناصرها الكثير من جوانب التاريخ الشفاهي والتراث الفكري للامة العربية . ذلك التراث الذي حفظت كما كبيراً منه المخطوطات والكتيبوما زال كم غير قليل منه مخزوناً في ذاكرة الناس وخاصة المسنين منهم ، يتناقلونه شفاهة عبر الأجيال . كما تعبر الحكايات الشعبية عن كثير من المقولات الفكرية والاجتماعية ، الكامنة والشائعة .

وإذا كانت المأثورات الشعبية هي نتاج جماعي تشترك الأجيال في صنعه والمحافظة عليه ، فإن دراسة هذه المأثورات - الجانب المكمل لتراثنا الحضاري الانساني - تحتاج بالتالى الى جهود جماعية واعية تقوم بمسؤولية الكشف عن خصائص هذا التراث بفكر عربي ومنهج علمي .

والغناء والرقص أصعبها لتداخل عناصر من الرقص من عناصر من الغناء مع عناصر من الموسيقى في آن واحد . مثلها في ذلك مثل كثير من المأثورات الشعبية التي ترتبط بعضها ببعض كأبداع شعبي وتؤدي أو تمارس مع بعضها البعض في مناسبة واحدة . فالابداع الشعبي بصفة عامة هو تعبير عن حسنة انسانية يعبر عنها الانسان بمظاهر متنوعة من التعبير .

لكن ورغم ما يبدو من صعوبات في تصنيف هذه الطرز المختلفة ، في المأثورات الشعبية ، فإن فرز وتحديد العناصر المكونة لهذه الطرز هو « أساس » أية دراسة منهجية لمواد الإبداع الشعبي والمأثورات الشعبية . ولقد يمكن في بعض البلدان الأوروبية التي تيسر لها عدد وافر من الباحثين الفولكلوريين وجامعي مسودات المأثورات الشعبية ، أعداد أطالس فولكلورية لبعض طرز الثقافة الشعبية وأنماطها . وقد حددت هذه الأطالس بشكل مباشر وبرؤية واضحة أيضاً العناصر المكونة للأنماط المختلفة في طراز ما من طرز الثقافة . ومن هذه الأطالس ما صدر في ألمانيا وسويسرا وبولندا (٢٥) .

وحسب تصوري، أجد أن أهم مشكلة تواجه



(٢٥) علادة على أطلس التوجرافي لمنطقة حوض البحر الابيض المتوسط يبدأ العمل فيه منذ عشر سنوات .

كما صدرت عدة أطالس عن الأدياء الشعبية في بعض بلدان أوروبا الشرقية ومن أبرز هذه الأطالس ما صدر في بولندا ويوغوسلافيا والمجر . كما صدرت في السنوات القليلة الماضية ( ١٩٦٤ ) الطبعة المعدلة من الأطالس التوجرافي البولندي الذي سبق أن صدرت طبعته الأولى ١٩٥٨ . والواقع أن الجهود العلمية - التي لستها بنفسها حينئذ - في تصحيح بعض الأخطاء التي وردت في الطبعة الأولى جهود علمية دقيقة . وأرجو أن يصدر قبل نهاية هذا القرن أطلس لبعض الظاهرات الفولكلورية العربية في إحدى الدول العربية. راجع أيضاً : د. محمود فهمي حجازي ، أطالس المأثورات الشعبية مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة العدد الخامس، فبراير سنة ١٩٦٨ .

## الفولكلور ومشكلات الحضارة المعاصرة

أحمد مرسى \*

ان ندعى ان الانسان لى بقرأى موقف يقف فيه بالنسبة لحضارة عصره او ثقافته مثلاً ، فان عليه ان يكون على علم كامل او معرفة على الأقل بكل ما يحيط به ، وان يعى نفسه خاصة فى عصرنا الحديث حيث تتداعى الحاجز بين المجتمعات .. وتنهار الفواصل التى كانت تعوق حرية الحركة ، والفكر ، وحيث يحاول كثير من المجتمعات ان يحقق وجوده بطريقة او باخرى فى الفكر ، او الفن او التكنولوجيا ... الخ .

ان خبرة السنين الأخيرة من عمر الإنسانية، تلك السنين التى بدا فيها أن ما لم يكن يستطيع الخيال أن يبلغه ، وقد أصبح أمراً ممكناً وواقعاً ، قد زلزلت كثيراً من مشاعر الانسان من جانب ، وتركت حائراً من جانب

يتسم العصر الذى نعيش فيه بسيمات لم يعرفها الانسان فى العصور التى مرت به او مر بها طوال تاريخه على الأرض، ذلك أن التيارات الثقافية والسياسية وعملية التحول الاجتماعى ، والتغيرات التى تعتور أجزاء كثيرة من العالم من حولنا ، قد جعلت الانسان فى موقف لا يحسد عليه ... انه لا يستطيع أن يلاحق كل هذا الذى يحدث من حوله فى الخارج وهو فى الوقت نفسه لم يستطع التوصل الى الاسلوب الذى يفهم به نفسه والآخرين اللذين يعيشون معه فى نفس المجتمع، وفى اطار نفس الحضارة ، ومن ثم أصبح من الصعوبة ، ان لم يكن من المستحيل تقريباً ، ان يقرر اين يقف تماماً من كل ذلك .

وربما كان من قبيل تقرير الامور البديهية

\* الدكتور احمد مرسى . مدرس بكلية الآداب جامعة القاهرة . له العديد من المقالات فى الأدب الشعبى وعلم الفولكلور .

التاريخية التي يمر بها المجتمع العالمي ، وما تتسم به الحضارة المعاصرة من سمات جعلتها تقف متميزة عما سبقها من حضارات ، نشأت في هذا الجزء من العالم أو ذاك ، انما يفسح لنا المجال للنظرة البعيدة الجادة المتعمقة لكي نفهم مشاكلنا ، لا واحدة واحدة ، منعزلة احداها عن الاخرى ولكن بشكل ينتظمها جميعها في وحدة واحدة ، مما يمكن معه ان نخطط لحياتنا في المستقبل على اسس راسخة تضمن القضاء على كل ما نشكو منه من علل ، وما يمسك بتلابيبنا من مشكلات . ومن هنا فاننا لا بد من ان نحلل حضارتنا المعاصرة لكي نقف على جذورها ومكوناتها وادوارها ، ونواحي الايجاب والسلب فيها لكي نصل في النهاية الى الفهم الواضح بما يجب علينا ان نفعله والى الادراك المستنير لطبيعة الارض التي نقف عليها . ولعلنا مطالبون قبل ان ندخل في تفصيلات الموضوع ان نشير الى علاقة كل ذلك بالفولكلور ، خاصة وان الموضوع ليس موضوعاً مألوفاً بالنسبة لدارسي الحضارة أو الفولكلور على السواء ، ولكننا - دون ان نقفر الى نتائج لما تتبلور - نود ان نشير الى ان أحد المطامح التي يريد دارسو الفولكلور ان يحققوها ، ولعلهم وصلوا في ذلك الى نتائج جذرية بالالتفات وامعان النظر ، هي انهم يريدون ان يكونوا من جديد وعن طريق دراستهم للفولكلور وظواهره المتعددة ، تاريخ الانسان الحضارى او الثقافي بعامه ، لا كما تمثله كتابات الشعراء والمفكرين المرموقين ، بل كما تصوره فنون العامة من الناس وعاداتهم وموروثاتهم ، هؤلاء الذين قضى عليهم بان يظل صوته اقل جهازة من غيرهم عصوراً طويلة . وعلى ذلك فاننا عندما ننظر في حضارتنا المعاصرة لا نستطيع ان نفصلها عن الناس - كل الناس - الذين يشاركون في صنعها ، والذين يتلقونها ويتمثلونها ويعيشون في اطرافها ، ولما كان الفولكلور أحد الظواهر الثقافية التي يمكن ان نتعرف منها على اثر هذه الحضارة في البشر ، وتأثيرهم فيها ، فان هذه بهذا المعنى تصبح في غير حاجة الى تدليل .

آخر ، ولذا كان من الطبيعي ان يرغب الناس في العثور على مخرج من تلك الحسالة التي وجدوا انفسهم يعانون بسببها الكثير من الخوف وعدم الاطمئنان ، وان يشعروا بالحاجة الى قوانين جديدة والى نظم جديدة ، وان يتجهوا بكل ما يستطيعون من جهد ، وما يتوافر لهم من قدرة للبحث عن معرفة جديدة او دعوة مستحدثة توفر لهم الاستمرار في مواجهة الحياة والعصر الذي يعيشون في اطرافه .

ولعل أكثر ما نعانيه من قلق او اضطراب انما يرجع في المقام الاول الى الاسلوب الذي نمارس به حياتنا في المجتمع الذي نعيش فيه ، ونتحرك داخل حدوده . واذا كنا لا نعرف بأى وجه من وجوه اليقين ماذا يجب ان نصدق ، وما الذي ينبغي ان نؤمن به ، وكيف نمارس حياتنا أو نعيشها ، فليس ذلك بسبب قلقنا الذاتي ، أو مشاعرنا الفردية ، وانما هو في الحقيقة بسبب ما يحيط بنا من ضباب يحجب رؤيتنا عن ان تصل الى ابعاد مما يتيح لها . ولكي تتمكن من ان تبين طريقنا خلال هذا الضباب المتكاثف من حولنا فاننا نحتاج الى مثل اجتماعية جديدة ، والى اسلوب جديد للحياة يتلاءم مع الظروف الحضارية التي يمر بها عالمنا المعاصر .

ويرجع بعض السبب في عجزنا عن تشخيص عللنا وامراضنا ، او معرفة السبيل الصحيح لمعالجتها وعدم درائتنا بما يجب علينا ان نفعله لكي نستطيع تحليل مشاكلنا والسيطرة على ما نشكو منه ، ومناقشة القضايا الملحة التي تفرض نفسها على مسار حياتنا ، الى اننا نستخدم في احيان كثيرة بعضاً من مفاهيم موروثة او تفسيرات قاصرة لفهم حضارتنا المعاصرة .

**ان ازمة عصرنا الحاضر من الناحية العقلية هي ازمة اساسها عدم فهمنا لهذه الحضارة المعاصرة ، ذلك ان فهمنا الصحيح للظروف**



قابل للمشاهدة ، إلا أن فهم الحضارة التي نعيشها ضروري لفهم الأحداث في العالم الإنساني والتنبؤ بها ، وفهم الكائن البشري لنفسه ، وفهم سلوكه ، سوف يفيدنا في تحليل أعمال الأفراد سواء درستها على أساس جماعي أو على أساس فردي ، وفي لقاء الضوء على التتابع التاريخي الذي مر به المجتمع البشري .

— أن كل حضارة إنما هي مجموعة مركبة من الحاجات المادية والمعنوية ، فإذا عرفنا حضارة مجتمع من المجتمعات ، عرفنا ما يتوقعه أفراد هذا المجتمع من بعضهم البعض أو ما يتوقعه الأفراد من الآخرين الذين ينتمون إلى مجتمعات أخرى ، وعرفنا أيضاً أنواع النشاط التي تبعث الراحة والإطمئنان في نفوسهم .

— أن الحضارة من حيث طبيعتها ووظائفها لا تختلف في مجتمع بشرى عنها في مجتمع آخر ، والخلاف إنما يكون في الدرجة لا في النوع إذ أن حاجة واحدة يمكن أن تتناولها حضارات متعددة بطرق مختلفة .

والحضارة تحمل في طبيعتها فكرة التدخل الإنساني ، وتعني بذلك إضافة شيء جديد إلى حالة من حالات الطبيعة أو إدخال تعديل على عنصر من عناصرها . ومن النتائج الهامة التي توصل إليها الدارسون لخصوصية الحضارة وتفاعلها مع مكوناتها أنها تتسع باتساع الممارسين لها والخالفين المجددين فيها وإنها ليست لها نهاية محتومة ، وليس في طبيعتها ما يقيد نموها أو يرسم لها حداً لا تتعداه . وإذا كان التاريخ قد وصى من ذلك شيئاً ، فإنما يعد ذلك استثناء من القاعدة وخروجاً على طبيعة الحضارة نفسها ، ذلك أن الحضارة مجرد نوع خاص من الثقافة ، أو على الأصح شكل معقد وراق من أشكال الثقافة ومن ثم فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن نرسم أن له حضارة .

## الحضارة ماهيتها ومظاهرها :

إن الباحث الحديث في أي ميدان من ميادين المعرفة عامة ، لكي يتوصل إلى حكم عام ، أو إلى نتيجة حاسمة في الميدان الذي يدرسه ، لا شك مطالب أولاً ، وقبل كل شيء ، بأن يتعرف على كل الظواهر الخاصة بالموضوع الذي يتناوله بالدراسة ، وأن يلم بكل نواحيه ، ولما كان ذلك ليس أمراً سهلاً ، ولم يعد في مقدور إنسان واحد مهما أوتي من العلم ، ومن الصبر والجلد على متابعة دراسته والتعمق فيها إلى أبعد حد — أن يقوم بكل المهام وحده ، ذلك لأن ميادين المعرفة قد اتسعت ، ولا تزال تتسع بشكل لا نهائي مما يستحيل معه وجود الإنسان الموسوعي المعرفة الذي عرفناه في فترات مختلفة من تاريخ الفكر العالمي . ولذلك فقد اتجهت الحياة إلى التخصص في المجال العلمي ، مثلما اتجهت إلى تقسيم العمل تبعاً لمتطلبات الحياة ومتطلبات العصر . ولكن الباحث في مجال الحضارة على وجه الخصوص مطالب بأن يعرف كافة مظاهر الحضارة التي يريد دراستها ، من علم وأدب وفن ودين وسياسة ... الخ ، مما يجعل بحثه يتشعب إلى حد كبير ويكاد يصبح من المستحيل جمع كل هذه الأبحاث والوصول منها إلى حكم شامل على حضارة مجتمع ما ، إلا بعد جهد ضخم في مجال الفكر ، وفي مجال جمع المادة العلمية اللازمة في آن واحد ... وأياً كان الأمر فإن أهم ما يميز حضارتنا المعاصرة — ولعل ذلك مما يجعل الحديث عنها سهلاً ميسوراً إلى حد ما — هو ذلك التقدم الصناعي الضخم وتلك القدرة على إبداع الآلات وتطويعها لكي تكون خادمة للإنسان مساعدة له على تيسير حياته . ولقد بدأنا بالفعل نواجه المشكلات التي تثيرها الصداقة بما تعتمد عليه من آلات ... لها دورها الكبير في عملية الإنتاج . ولكن على الرغم من إقرارنا أن لفظ الحضارة كمصطلح لما يتحدد وأنه مفهوم مجرد يستعمل للتعميم ، كما أننا لا يمكن أن نرى الحضارة في شكل كيان ملموس

وقد شغلت العلاقة بين الحضارة والمجتمع والمدينة أذهان كثير من الدارسين والمؤرخين . فهناك من يقول بالتفرقة بين فكرتي المجتمع والحضارة فيعرف المجتمع بأنه مجموعة من الناس يعيشون معاً ويموتون معاً ، ويعرف الحضارة بأنها اساليب مختلفة من الحياة لتلك الجماعة ، فتقسيم الوظائف والعمل الذي يحدده الإنتاج وتبادل السلع والحياة المشتركة يكون ببيان المجتمع ويشكله ، بينما التقاليد والعقائد التي تحافظ على كيان المجتمع وتسمح له بالاستقرار تعد التعبير عن حضارة المجتمع .

فحضارة مجتمع ما ، هي طريقة حياة أفراده ومجموعة الأفكار والاستعدادات التي اكتسبها والتي يتوارثونها جيلاً بعد جيل ، والتي تقدم لكل جيل الحلول الفعالة لمعظم المشاكل التي تواجههم والتي تنشأ عادة من حاجاتهم التي بعضهم البعض في نطاق مجتمعهم (١) . وعلى هذا الأساس فإن الحضارة باعتبارها تراثاً إنسانياً تختلف من مجتمع لآخر ، وإن لم تختلف طبيعتها ووظائفها ، وهي تتكون من النظم الاجتماعية المختلفة وأنماط السلوك وأنواع النشاط الفني والتكنولوجي كما أنها تحتفظ بقيم جوهرية تدور كلها حول أنواع السلوك المتبعة التي يقرها المجتمع ، وتجرى فيها كل أنواع النشاط ، وهي تهدي للإنسان مجموعة من الأساليب التي تساعد الفرد على التكيف مع البيئة الخارجية وعلى العمل مع زملائه من أعضاء مجتمعه . وقد ذهب الباحثون وخاصة الألمان في تفريقهم بين الحضارة والمدينة إلى أن الحضارة هي صورة التعبير عن الروح العميقة للمجتمع وأن مظاهر التقدم التكنولوجي

والآلى هي المدينة . وعلى ذلك تصبح المدينة مرتبطة بالظواهر المادية في حياة المجتمع أما الحضارة فهي الظواهر الثقافية والمعنوية في هذه الحياة . ويؤكد **توماش مان** هذا الرأي عندما يذهب إلى أن الحضارة هي الروح العميقة للمجتمع وأن المدينة هي الآلية . ويرى **الفريد فيبر** أن المدينة ذات طبيعة عقلية عامة لا تتحدد بصفة محلية ، أما الحضارة فهي في صورتها العاطفية مظهر روحي أصيل وحس لتجمع حيوي ، كما يفرق بين المجتمع من حيث هو مجموع الظواهر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وبين الحضارة من حيث هي الفن والدين والفلسفة . ولكن على الرغم مما ذهب إليه **الفريد فيبر** فالعلاقة بين المجتمع والحضارة علاقة تداخل وامتزاج ، فالمجتمع في الواقع ليس حقيقة مفارقة للحضارة أو متميزة عنها ، بل إن الحضارة وجه من أوجه المجتمع وصفة من أخص صفاته .

أما **تايلور** فيرى أن الحضارة هي الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والتقاليد ، وكل القدرات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع (٢) . ولعل أكثر الفروق بين الحضارة والمدينة شيوعاً تلك التفرقة التي تربط المدينة بالنواحي العملية والمادية في حياة المجتمع بينما نرى أن الحضارة هي المثل السائد في ذلك المجتمع والتي تجمع بين أفراده كلهم في وحدة معنوية واحدة فيحس كل منهم بأنه يشارك الباقي أفكارهم وبأن حياته يجمعها بحياتهم تيار واحد ، ومن يمكن أن نرى عندهم هذا الرأي عالم الاجتماع الشهير **ماكيفر** الذي يذهب إلى أن الحضارة هي ما نحن وتتمثل في الفنون والآداب والديانات والأخلاق ، أما المدينة فهي ما نستعمل ، وتتمثل في السياسة

W. H. Kelly, The concept of culture in the Science of Man in World Crisis ( Ed. (١)  
Ralf linton ) N.Y. 1945 — P. 79.

E. B. Taylor, Primitive Culture, London 1913.

الحضارة» أما بقية عناصر الحضارة فانها كلها قابلة للهجرة، و «الجوهر» لا يمكن نقله لأن له طابعا محليا يصعب نقله .

ومحصلة القول في هذا الموضوع أن فكرة الحضارة أكثر وضوحاً في مجال النظم والعقائد والسلوك، أما فكرة المدنية فهي أكثر وضوحاً في ميادين الفنون الصناعية والعلوم الطبيعية والرياضيات، فالمدنية جانب من جوانب الحضارة، ثم إنها تعود بعد فترة لكن تكون حضارة بما تستحدث من قيم جديدة، وما تنشئ من علاقات خاصة بها .

وترى **م. جريت ميد** أن الحضارة هي مجموعة الصور وأشكال السلوك المكتسبة التي تنقلها مجموعة أو أفراد مرتبطون بتقاليد مشتركة إلى أبنائهم وإلى الوافدين الجدد الذين ينضمون في حضارتهم . وهكذا فإن الحضارة لا تقتصر على التقاليد الفنية أو العلمية أو الفلسفية لمجتمع من المجتمعات ولكنها تتضمن أسلوبه الخاص، ونظمه السياسية، وآلاف الاستعمالات والوسائل التي تميز حياته اليومية . وتتميز الحضارة بأن من خصائصها الاستمرار، والانتقال من جيل إلى جيل، وأنها تورث عن طريق الذاكرة الاجتماعية، وعن طريق الرموز والنظم المختلفة من كتابة إلى فنون تشكيلية، إلى أسلوب تعليم والتربية ... الخ (٤) .

إن أي مجتمع مهما يكن، يتبادل التأثير والتأثر مع حضارته ونظمها، ويتناسل مع الوجود ويعرف أحدهما الآخر، ويقوم مقامه . وليس معنى ذلك أن ننكر الإضافات التي تحملها الأجيال المتعاقبة إلى الحضارة، فكثير من أوجه الحضارة قد يتغير في جيل واحد، خاصة في عصر التكنولوجيا ولكن هذا لا يغير نغمتها،

والاقتصاد والتكنولوجيا، فكل مدنية حضارة، وليست كل حضارة مدنية (٥) . والمدنية في رأي البعض هي مجموعة السلوك والعقائد والنظم التي تتجمع وتتغير بلا انقطاع وبصفة دائمة. إن الجزء الذي يتناول السلوك والعقائد والنظم هو باتفاق كل المدارس الأنثولوجية، خاص بالحضارة، فالارتفاع المباشر بمعطيات البيئة عمل حضارى لأنه يتم على وجوه مختلفة محلية شديدة التنوع، والعنصر المحلى هو سمة الحضارة، والعنصر العالمى هو سمة المدنية . والذين يذهبون إلى هذا السراى، يسوقون عدة أمثلة على ذلك فهم يرون - مثلاً - أن النسبية في السلوك هي الحضارة ( كاعداد الطعام ونظام الزواج، التخيبة ... الخ . ) أما المطلق فهو من سمات المدنية ( كالسيارة، الطائرة ... الخ ) وهناك بعض الأشياء التي تشترك فيها الحقيقةتان، فالسينما تعد مدنية من ناحية كونها آلة، أما من ناحية مضمونها فهي حضارة . وعلى ذلك يكون الفارق الحاسم بين المدنية والحضارة هو ظهور صفة القابلية للانتشار والاقتباس في الأولى، وغيابها في الثانية . ذلك أن المظاهر المتعلقة بالنشاط المادى للإنسان هي التي تقبل الانتقال والتداول لأنها موضوعية خارجية، بينما النشاط الروحي من حيث هو خاص وشخصي لا يقبل مثل هذا التداول . وعلى الرغم من أن الكثير من المظاهر الخارجية للحضارة قابل للأدراك والمعرفة، ويمكن نقله إلى الغير على هذا الأساس، إلا أن المشاعر الإنسانية تحتل منزلة هامة جداً، كما أن النظرة المشتركة للحياة التي يتأثر بها الأفراد في المجتمع في انعكاسها على سلوك الأفراد ومشاعرهم وردود الفعل التي يمكن أن تنشأ نتيجة لذلك تختلف بين إنسان وآخر، وبين مجتمع، ومجتمع آخر، فالشيء الذى لا ينتقل هو « جوهر

أما أثر ذلك في المجتمعات التي تتعرض للتغير فيتوقف على عاملين :

- أولهما : نوع العناصر الجديدة التي تنسرب إلى الحضارة .

- ثانيهما : عدد العناصر الجديدة التي يضطر المجتمع إلى مواجهتها في فترة معينة من تاريخه .

ولا شك أن بعض العناصر الجديدة تسبب تفككا أكثر من البعض الآخر ومن الواضح أنه كلما ازدادت العناصر الجديدة التي يواجهها المجتمع ازداد إحساس المجتمع بعدم القدرة على التكيف والملاءمة بين القديم الذي يعيش في إطاره والجديد الذي يفرض نفسه عليه (٥) .

وتختلف درجة التغير ونوعيته من مجتمع لآخر . . . ومن عصر إلى عصر ومن المهم أن نشير إلى أن الطريقة التي تقبل بها إحدى الجماعات عناصر مقتبسة من الخارج وكذلك طرق رفضها لهذه العناصر لا يمكن أن تدرك إدراكاً تاماً بمجرد النظرة العابرة إذ إن العملية ترتبط أساساً بالتركيب الثقافي للمجتمع . والتغير الحضارى إذا حدث بالشكل المطلوب إنما يهدف إلى إحداث توازن يحافظ به على كيان المجتمع وبلازم بين تنظيماته وبؤسلف بينها وينسقها ، فالإنسان لا يكف عن اكتساب الخبرات ولا يكف عقله عن التفكير ولا تصلح حياته بغير ذلك . وهو كلما اكتسب خبرة كان التغير أمراً ضرورياً . وكان تكيفه لهذا التغير أمراً أكثر ضرورة وأشد الحاجة ، ذلك أن الكثير من عناصر الثقافة القديمة قد يتغير خلال عملية التكيف على النمط الجديد بالإضافة إلى أن الحركات التي يثيرها عنصر جديد تنسرب إلى الحضارة لا تتوقف أبداً ، فحالة تهدأ تلك الحركات يظهر عنصر جديد يتطلب أعصادة التنظيم الحضارى ومن ثم لا تنفك الحضارات

أثما يحدث عن طريق الخصائص الحضارية نفسها بحكم وظيفتها . والحضارة بالمعنى الذي انتهينا إليه ذات مجال عظيم الاتساع ، لأنها تشمل الأوجه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والعلمية والأدبية والدينية من نشاط الإنسان ، أي أن لها معنى جامعاً يضم في داخله مختلف أنواع السلوك ووجوه الإبداع التي يمكن أن ينهض بها الإنسان ، فمن العسير أن نركن إلى تفسير يقتنع بأسناد الحضارة إلى عامل واحد مهما يكن ذلك العامل أساسياً وجوهرياً ، لأنه لا يمكن أن يعمل وحده ، ولأن أي نشاط في جانب واحد يتوسل إليه بوسائل مختلفة ، فالنشاط الدينى قد يتوسل إليه بنشاط فنى ، والنشاط الفنى قد يسعى إليه بنشاط اقتصادى ... الخ .

ومما يرتبط بفكرة الحضارة عمليات التغير التي تحدث للمجتمعات البشرية إذ أنها في حالة تغير دائم ، وهذا التغير هو سبيل بقائها ونموها فهي تكيف به مع واقعها وتسدد به حاجاتها وترضى به مثالياتها في الحياة ، وأحياناً فيما وراء الحياة ، فتتخلص من القديم الذي تضيق به أو يقصر هو عن أن يفى بمطالبها فتبدع الجديد الذي يلائمها ، على أن ذلك لا يحدث بصورة رياضية فيها الإضافة والحذف ولكن في صورة كيميائية بحيث ينشأ مركب معقد وصورة متكاملة ذات خصائص جديدة هي مجموعة النظم المختلفة التي يتحرك المجتمع خلالها ابتداء من القيم المجردة وأنماط السلوك والتفكير إلى مئات الاستعمالات اليومية .

والتغير الحضارى في حقيقة الأمر تغير إنساني ، فالحضارة حين تتغير إنما تعمل لتغيير الإنسان الذي يعيش في إطارها . وهو مع ما ينشأ عنه من تفكك أو تكامل وتكيف جديدين ، يحدث في كل وقت وفي كل مكان .

الإدارة العامة مما يعد انكاساً للاتجاهات العالمية ، كما يحدث نفس الأمر في المجال الاقتصادي بما يسمح بتحسين وسائل الإنتاج ، وإدخال التكنيك الجديد في حياتنا عامة ، أما الميدان الثالث فهو الميدان الاجتماعي وهو أيضاً هذه المجالات جميعاً ذلك لأن هذا المجال كان وقفاً خاصاً على الأسرة في العصور السابقة قبل أن تتوالى الدولة في العصر الحديث . وليس معنى ذلك أن تلصص الأعداء لأنفسنا ، لبطء عمليات التغيير فيه كما حدث في المجالات الأخرى وهو أحد المشاكل الرئيسية التي تواجه حضارتنا المعاصرة .

### الحضارة المعاصرة :

يجمع الباحثون على أن الحضارة المعاصرة قد بدأت بتلك الليفة التي شملت أوروبا بعد العصور الوسطى واتجهت للبحث عن هدف جديد للإنسان في غير العالم الآخر بعد تساؤل شأن الكنيسة في بداية عصر النهضة في أوروبا . فقد تركز هذا الهدف في إيجاد مفهوم جديد للإنسان بعد الثورة العلمية التي أحدثتها **كوبرنيكوس** في المفهوم الشائع آنذاك عن الإنسان والكون فقد غير من الفكرة التقليدية عن الأرض وأنها مركز الكون . . فقد ثبت أنها واحدة من توابيع المجموعة الشمسية التي تضم الأرض وغيرها من الكواكب وهو ما أكدته **جاليليو** الذي أحدث هو الآخر انقلاباً في عالم المعرفة الذي كان سائداً آنذاك .

ولقد شهدت تلك الحقبة أفكار **ديكار** و**فرانسيس بيكون** التي غيرت من جوهر الفكر والفلسفة مما انعكس بعد ذلك على أعمال كبار فناني عصر النهضة أذ تحولت الأنظار إلى الواقع المادي للأجسام والطبيعة كما تبدو مباشرة لحواس الإنسان (١) .

تسعى إلى تحقيق نوع من التكامل . ولكنها لا تبلغه أبداً .

ويرتبط التغيير الحضاري كذلك بخصيصة أخرى من خصائص الحضارة ، هي وظيفتها التي تقوم على إشباع الحاجات الأساسية والفرعية لأعضاء المجتمع ، ذلك أن العادات والسلوك ، والوسائل المادية التي تقدمها الحضارة ، يتوقف بقاؤها على مقدرتها على الاستمرار في إشباع تلك الحاجات ، ولكنها في الوقت نفسه تخلق الحاجات ، مثلما تهىء الوسائل لتلبيتها . أن الحضارة مجموعة متشابهة من الوسائل التي اتخذت شكل أنماط معينة تختص بتلبية حاجات الحياة ، ولكنها علاوة على ذلك ، مجموعة من الأهداف التي تسعى النجرات الفردية والجماعية السى تحقيقها . وإذا كنا نريد أن تكون لدينا المقدرة على التنبؤ بأعمال الإنسان مستقبلاً ، فقد وجب علينا ألا نفترض أن الدوافع الفعالة متماثلة عند جميع البشر ، وحتى الحاجات الأولية كالجوع والجنس تخضع لتأثير الحضارة وتوجيهها ، ومن ثم فهي تختلف في التعبير عنها ، وتلبيتها باختلاف المجتمعات .

إننا عندما نركز على موضوع التغيير الحضاري يهملنا هنا - رغم تشعب الموضوع - أن نشير إلى أهمية ما يحدث الآن في عالمنا المعاصر ، وخطورته في الوقت ذاته ، إذ أننا عندما ندين وجه التغيير الحضاري التي يمر بها العالم من حولنا لكي نرصد حركة حضارتنا ومسارها ، سوف نلاحظ أن هذا التغيير أكثر وضوحاً في عدة ميادين ، منه في ميادين أخرى ، لا تقل في أهميتها عن تلك التي يحدث فيها التغيير ، أن لم تكن أكثر أهمية ، فالتغيير الحضاري يحث الخطى في مجالات السياسة

من اسباب الحياة ووفرت له الكثير من الجهد أيضاً .

والجدير بالذكر أن التقدم العلمي والتكنولوجي يعتبر ظاهرة انسانية عامة لانها مطلقة لا تنقيد بمجتمع خاص ولا بجماعة معينة ، فهي تصل الى كل مكان اما في صورتها العملية او الفكرية ، وان كانت الصورة الاولى هي الاسبق لسهولة الحصول عليها في صورتها التجارية ، اما الآثار الاجتماعية التي تترتب على استعمال التكنولوجيا فهي شيء آخر يرتبط بجوهر الحضارة ومضمونها . اما الحقيقة الكبرى التي تفرش نفسها على حضارتنا المعاصرة فهي هذا التطور الصناعي الكبير على الرغم من ان مجتمعات كثيرة لما تتأثر حياتها بالآلة تأثراً مباشراً حتى الآن ولم تلجأ في تنظيم حياتها الى الأساليب المعقدة التي تلجأ اليها المجتمعات الصناعية .. ولكن المدى لا شك فيه ان كل المجتمعات قد أحسنت بشكل او بآخر بآثار التطور الصناعي بطريق غير مباشر باعتبارها جزءاً من عالم أصبح بفضل هذا التطور ذاته جسماً واحداً لا يستلغ جزء منه ان يعزل عن الآخر .

اننا عندما نتأمل حضارتنا المعاصرة نلاحظ انها قد بلغت درجة كبيرة من الازدهار والتقدم ولكننا نحس في الوقت نفسه انها تعاني من أزمة في الروح تبدو في أعمال كثير من الفنانين والفكرين العالين أمثال **كافكا** و**سارتر** وغيرها . هذا بالإضافة الى اننا نلاحظ انه لم يعد ثمة توازن بين مستوى الانسان الروحي ومستواه المادي، فهذه الآلات التي تتحرك اليوم بالترول قد أعطت الانسان امتداداً هائلاً ، قوة متزايدة ، ولكنهما غير متناسبين مع الروح ، ولكن هذه الروح قد أصبحت بالنسبة للمادة المسيطرة ضعيفة ، خائرة القوى ، لا تستطيع ان

وهكذا بدأت الحضارة المعاصرة عندما وجد المجال التاريخي لتأكيد معنى الانسان وأهميته خبراته ووعيه بالعالم من حوله وأخذت فردية الانسان في الغرب تظهر وتتميز عن غيرها في مجتمع القرون الوسطى ، فقد جاء عصر النهضة ليعطي الانسان الاحساس بشخصيته المستقلة وبحقيقته الوحيدة كفرد .

وقد بلغ هذا الاتجاه في الفكر والسلوك غايته باندماج الانسان ذاته في الطبيعة وإدراكه لجميع ما حوله من خلال حسه وموقفه المتميز بعد ان نمت الاكتشافات الجديدة في العلم والفكر . فقد كانت الثورة الفكرية التي سادت عصر النهضة مؤدية الى نتيجتين مرتبطتين ببعضهما تمام الارتباط وهما :

الاهتمام بالعالم الطبيعي ، ومحو قيود الزهد والصوفية التي كانت سائدة في العصور الوسطى من جهة والسعى الى الانتفاع بهذا العالم الطبيعي الى اقصى حد ممكن عن طريق الكشف والفزو والاستغلال لكل موارد الطبيعة من جهة اخرى . كما اسفرت عن الاهتمام بالانسان وما تبع ذلك من تأكيد لنزعات الانسانية .

ولقد كان من نتائج هذه الثورة العلمية اننا أصبحنا نعرف اليوم عن الطبيعة اكثر مما كان يعرف اسلافنا .. وهذه المعرفة قائمة على اسس تجريبية صادقة تعتمد على الملاحظة والتجربة باعتبارهما البرهان الوحيد على اى قضية علمية .. ومن ثم لم يعد يؤخذ بصحة المفاهيم المستمدة من اللاهوت أو الفن مالم تؤكد الحواس صدقها .. وتقيم الدلائل الإيجابية عليها (٧) .

ثم ان التكنولوجيا التي تعد تطبيقاً حديثاً للعلم الذي عرفناه قد يسرت للانسان كثيراً

ذى الكثير من النظريات والقوانين التي طالما اشاد العلماء بصحتها المطلقة تنهار واحدة اثر اخرى فى السنين الاخيرة . ولم يكن هذا هو الفشل الوحيد الذى تمت به العلم من جانب من يسيئون الظن به ، فهم يرون انه قد فشل أيضاً كموقف أخلاقى ، ذلك ان بحث العلم عن الحقيقة لم يعد كافياً لحشده فى زمرة الأعمال الفاضلة ، كما ان الصلة الوثيقة بينه وبين الخير باعتباره هدفاً سامياً يسعى الى تحقيقه قد انفكت عراها ، فقد كان من المنتظر ان يستعين البشر بالعلم لينالوا حظاً أكبر من الحرية ، ولكن العلم صيرهم بدلاً من ذلك عبيداً ، ومن ثم توصلوا مع **ياكون** الى ان «**علماً بلا ضمير ليس غير تحطيم للروح**» ولسم يكن الغشمل منفصلاً عن فشله باعتباره إنتاجاً إنسانياً مفيداً ، ذلك ان ثمة أهدافاً إنسانية أعظم شأنها من هذا الترف الذى ترتع فيه بعض المجتمعات ، هي منع الضرر عمن الإنسان ، ورفع حياته الى مستوى اكمل واسمى ، وبعث الطمأنينة فى حياته ولقد كان المجتمع ولا يزال يشكو من الفقر والجهل والمرض ، والعبودية والحرب التى تؤدى به وبينيه ، ويتوق ولا يزال يتوق الى معرفة نفسه ، والى ان يصل الى الطريقة المثلى لتنظيم الجماعة الإنسانية ، وهكذا لم يستطع الإنسان ان يدخل دائرة العلم بعد ، فنحن نملك تراثاً هائلاً ، وكثراً كبيراً من ملاحظات العلماء والفلاسفة والفنانين حوله ، ولكنه بقى مع ذلك ، لغراً غامضاً لم يستطع أحد ان يكشف عنه غموضه .

فاذا اردنا ان نتأمل بعض الأعمال الفنية التى ناقش فيها اصحابها مشكلة الانسان لى نصل الى تحديد جوابات الأزمة التى تعاني منها فى هذا العصر ، باعتبار الفن — كما اسلفنا — هو المرأة التى يمكن ان تكتسب لنا مالا نستطيع الحقائق العلمية الجافة ان تقدمه لنا فى هذا الشأن ، فاننا سوف نلاحظ ان هذه الأعمال الفنية كلها قد اشتركت فى التعبير عن أزمة الانسان المعاصر بشكل او باخر .

توجهها ، وأضحت صوفية الفكر أضال بكثير من مادية الآلة التى طمست هذا الفكر ، وغطت الروح بحجاب كثيف من غشاوتها ولا يستطيع غير الفن ان يعدنا بالجانب غير المرئى من الانسان ، ولذلك فنحن عندما ننظر الى الأعمال الفنية المعاصرة ، نجد ان تأملات الانسان المعاصر القلقة امام الطبيعة ، وامام مصيره الغامض ، تعبر عن نفسها سواء فى القصة او الرواية او فنون التشكيل او الموسيقى .

ان الحضارة المعاصرة تتميز بأنها حضارة صناعية ، أولاً وقبل كل شيء ، وان هذه الصفة قد اثرت على سائر مظاهر الحضارة ، وطبعها بالطابع الذى عرفت به ، فالعصر الحديث هو عصر الآلة ، وتاريخه هو تاريخها كما ان هذه الحضارة قد اعلت من شأن العلم ولكنها لم تنتبه الى وظيفة العلم الاجتماعية ، فقد تقدم العلم بخطوات جبارة ، ووضع بين يدى الانسان قوة لم يمنحها كائن من قبل ، ومن سلطانه على الطبيعة بشكل اوضحت معه ، مطامح **ديكارت** فى معرفة الطبيعة والسيطرة عليها ، بسيطة ومتواضعة ... ولكن قيمته العلم فى حضارتنا المعاصرة أصبحت موضع رغبة وشك انارا جسداً كبيراً بين العلماء والمفكرين . ان العلماء يعترفون بأن ثمة نذير شؤم من وراء الجهود العلمية التى يبذلها من يريدون بدافع نبيل جعل موارد الطبيعة فى خدمة الانسان ، ومن ثم يعلنون انهم خائفون كما فعل **هارولد اورى** مكتشف الهيدروجين الثقيل . ان العلم الحديث وهو يتقدم بسرعة الصواريخ التى انتجها ، يواجه مشكلة عميقة ، لا بد ان يصل فيها الى نتيجة ، والا انقلب كل انجاز له فى خدمة البشرية ، الى نقمة تؤدى بها ، فقد جعل العلم مجاله الطبيعة وحدها مركز عليها ، فلم يصل فى مجال النفس والتاريخ والمجتمع الى شيء جدى ، بل انه فى دراسته للطبيعة لم يستطع ان يتوصل الى ماهية الاشياء والمادة ، وانما اكتفى بدراسة علاقاتها الرياضية المسطحة فحسب ، وها هي

العصر المبدع ، أضحي بحطم ذاته بدلاً من أن يثق بها ، فالآلة تطحن الملايين في قسوة ، وتخرجهم مسخاً مشوهة ، بين عشية وضحاها ، لا يستطيعون التمرد حتى على عاداتهم البسيطة .

ومع أن كل طائفة من المفكرين ، سواء كانوا علماء أو فنانين ، قد تناولوا الإنسان بالدراسة والتحليل من جوانبه المختلفة ، إلا أن أحداً من هؤلاء لم يستطع أن يتناول الإنسان ككل . فبينما وضعه التاريخ الطبيعي - مثلاً - في مكانه من تطور الكائنات ، مدد البيولوجيون جثته تحت المبعض والمجهر وأحصى عليه المؤرخون وعلماء الاجتماع أنفاس الزمن ، وحاول علماء النفس أن يقيسوا قدراته وتوتراته ... الخ . فإن كلا منهم قد توجه إلى الإنسان يستكشف جانباً من جوانب صورته ، حتى أضحت هذه الجوانب في مجموعها منفصلة الأجزاء ، لا تزال تقيم في وسطها حقيقة مجهولة ، هي الإنسان ذاته . وعلى ذلك ، فإننا نستطيع القول بأنه ليس من حق أحد أن يدعى أنه قد تمكن من فهم الإنسان بعد ، وذلك نتيجة المعجز من النظر إليه ككل أو كوحدة متكاملة .

إن العلم لم يستطع أن يقدم إلا أقل القليل مما يساعدنا على فهم مشكلات الإنسان ذلك المخلوق الغامض ، الذي يمثل كل منا ، هذا من ناحية ، بالإضافة إلى أن مفهوم الإنسان نفسه قد اختلف من حضارة إلى حضارة ، مما يجعل المشكلة تزداد صعوبة ، ومن ثم فنحن في حاجة إلى إعادة النظر في العلم وفي أسسه وفي دوره الإنساني ورسالته الاجتماعية . ونحن في حاجة لأن نختط طريقاً جديداً نعيد على أساسه صياغة عالمنا . أننا لا بد من أن نقيم التوازن بين الإنسان وبين العلم ، فندرك أهمية القيم العلمية والبحث العلمي ، ونسدرك في

إن الإنسان - عند سارتر مثلاً - كائن موجود ، أو قضي عليه أن يوجد ولكنه في وجوده يجد نفسه دائماً حيال الآخر الذي لا مفر أمامه من أن يتجاهله ، فالإنسان يختار نفسه وهو عندما يختارها ، يختار جميع الناس ، لأن كل عمل من أعمالنا إنما هو صورة للإنسان كما نحب أن يكون . وتعد فكرة الاختيار فكرة أساسية عند سارتر ، فالإنسان يجد نفسه دائماً أمام مواقف عليه أن يختار من بينها . ومن هنا نتطرق إلى فكرة الحرية عند سارتر ، فالحرية هي النسيج المشترك للوجود .

أما الإنسان عند جيد فلغز غامض ، وقلق عميق ، وتتضمن نصيحته « كن مخلصاً لنفسك » كل فلسفته التي تعنى الاخلاص للحياة .

والإنسان عند بيراندلو يمثل موضوع مأساة غريبة ، وهو ليس بمخلوق محدد ، إلا أنه يمثل مجموعة من الفرائز والارادات الضعيفة التي لا تستقر على حال ، فلا حقيقة عنده ولا صدق فالتبدل والتغير في كل لحظة هما السمة الرئيسية الغالبة على الإنسان . وتبدو الحياة الإنسانية من خلال فكره مهزلة فاجعة ، فالعقل ليس يسجج للتقاليد والأوضاع والنواميس فحسب ، ولكنه أيضاً صدفية جوفاء (أ) .

إن إنسان العصر الحاضر في أعمال الفنانين المعاصرين أشبه ما يكون ببطل مسرحية « هنري الرابع » التي تداخلت فيه حدود العقل والجنون ، والحياة والموت ، فليس يدري - ولا ندري معه - إما قل هو أم مجنون ، أحي هو أم ميت .

كما أن الإنسان أمام الازدهار المادي الضخم ، قد أضحي يشك في قدرته على أن يكون هو



جديدة استطاعت بها أن تزيد من سيطرتها على الطبيعة ولكنها لم تستطع أن تنظم العلاقات الاجتماعية تنظيمًا سليمًا يكفل للإنسان ما كان يبحث - ولا يزال يبحث - عنه من طمأنينة ، ومن ثم كانت النتيجة أن ازداد الإنسان احساساً بالقلق والخوف بالقياس إلى ما كان عليه حالة في العصور السابقة .

والجدير بالملاحظة أن هذه الحضارة قد بدأت مسيرتها - كما أسلفنا - بإقراض الفردية في نفس الإنسان ، وتفذية جدوة التمرد في نفسه بما يكفل لها الاستمرار ، كما أن كل الخطط التي وضعتها ودعمت إليها ، كانت تهدف في المقام الأول إلى تأمين أكبر قدر من العدالة الاجتماعية والرفاهية البشرية ، ولكن ذلك كله جعل الاهتمام يتحول من التركيز على الكيف إلى الاهتمام بالكيف ، مما جعل بعض العلماء والمؤرخين يميلون إلى أن أول التغيرات الحاسمة التي حدثت في الحقبة الأخيرة ، تلك الأهمية الجديدة التي ظفرت بها القياسات الكمية باعتبارها أساساً سليماً للوصول إلى نتائج صحيحة في مجالات البحث العلمي ، سواء فيما يرتبط بالمادة أو بالإنسان (٩) ، وهو ما حدث فعلاً وكان أن ترتب عليه أن أهمل الإنسان الفرد لحساب المجموع ، مع أنه يجب أن يكون واضحاً أن أرواحنا ، وأحلامنا ومشاعرنا ، ليست أقل أهمية من بطوننا ، ذلك أن جميع الأفراد يتطلبون أشياء معينة بالإضافة إلى تلك التي تكفل لهم البقاء على قيد الحياة ... نحن في حاجة إلى إرضاء « الأنا » أو الذات ... ونحن بحاجة إلى نوع من الطمأنينة حين يكتنف الشك نتائج الجهود التي نبذلها .

إن أخطر ما نلاحظه في تبعية لمشكلات الحضارة المعاصرة هو احساس الإنسان بفقد قيمته وشكه في الأسس التي قام عليها العلم

الوقت نفسه أن القيم الإنسانية نحتاج منا إلى تأكيد أكبر ، واهتمام أعظم . وعلى العكس أن يستفيد من التجربة الدينية التي استطاعت أن تقيم التوازن في نفس الإنسان ، بأن خلقت له عالماً آخر لا يصطدم فيه بقسوة الحياة المادية ، ولا ترهقه حدودها ، وأضجعت فيه رغبتة ونزوعه إلى الكمال المطلق . فلقد كان الأسلوب الذي يمارس الإنسان به حياته في العصور السابقة أكثر قرباً إلى نفسه من الأسلوب الذي يمارس به حياته الآن ، فقد اعتبرت المجتمعات السابقة بالإنسان ككائن حي في الوقت الذي هو فيه شيء مادي ، كما اعترفت به مبداً بقدر ما هو خاضع لنزائمه ونزواته . فمع أن الإنسان أخذ يتعلم كيف يعتمد على نفسه ، ويتحكم في مصيره ، ذلك أنه وحده الذي يستطيع أن يصوغ مستقبله على الشكل الذي يريده ، فإن ذلك لا ينقص من حاجته الشديدة إلى التحرر من الخوف الذي يجعل كل ذلك سرباً يبدو في صحراء قاحلة جديدة . إن إنسان الماضي كان يتطلع إلى الآلهة بحثاً عن تفسير للكوارث التي تحل به ، أو للظواهر التي يعز عليه إدراك كنهها ، وطلباً للمشورة بشأن الأسلوب الذي يتبعه للتخفيف من أضرار القوى التي تحيط به أو الاستزادة من خيرها ، مما كان يبعث في نفسه شعوراً غامراً بالرضى . أما اليوم فهو يتطلع بذات الإيمان والاندفاع إلى العلم ، ويتوقع منه ، ما كان يتوقعه من الآلهة في العصور الماضية ، ولكن المحزن في الأمر أن العلوم التي نحتاج إليها أكثر من غيرها فيما يتعلق بالإنسان لا زالت تجو في بطء شديد ولا زالت أقل العلوم تطوراً .

لقد أساءت الحضارة المعاصرة فهم الإنسان ونسيته ، على الرغم من أنها أساساً من صنعته ، وقامت من أجل سعاده وتوفير الرفاهية والخير له ، عن طريق ما يتوفر لها من قوى

بيئة مادية واجتماعية وفكرية غاية في التعقيد وتركه لكي يعيش في اطارها ، ويعانى منها ، فلم يهتم باعداده لمواجهةها وتقبلها ، وتحمل مشاكلها وتعيديتها ، فقد تضخمت الآلة والمادة تضخماً ، اصبحنا نحتاج معه الى تنظيم مواز في عالم الروح .

ان من مهام الحضارة ان تزود افراد كل جيل بايجابيات فعالة وجاهزة لمعظم المشكلات التى قد يواجهونها والتي قد تنشأ نتيجة لحاجات الأفراد بوصفهم أعضاء في جماعات منظمة . ويمكن لنا ان نقسم هذه الحاجات الى نوعين :

١ - حاجات عملية يجب تلبيتها من أجل ضمان استمرار البقاء لكل من المجتمع والأفراد الذين يتألف منهم .

وتلبية هذه الحاجات العملية - في حقيقتها - مشكلة مادية ودينية ، وامكانات حلها تحددها عوامل قد لا تخضع دائماً لسيطرة المجتمع وفي الوقت نفسه لا بد من سد هذه الحاجات اذا اريد للمجتمع ان يظل مستمراً في اداء وظائفه .

٢ - حاجات نفسية وهي التي يجب تلبيتها من أجل اشاعة السعادة والطمأنينة في نفوس افراد المجتمع . ويتوقف استمرار بقاء أى مجتمع على قدرته حضارته على تلبية كل من هذين النوعين من الحاجات ، غير ان طرق تلبيتها تتباين تبايناً كبيراً تبعاً لاختلاف المجتمعات ، كما انها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالاساس الذى تقوم عليه كل حضارة ، ذلك ان المجتمع في سعيه الدائم للوفاء بهذه الحاجات يكشف في الوقت نفسه الحقائق المتصلة ببيئته الطبيعية وموقفه منها وامكاناته لمواجهةها .

الحديث، وظهور الجيل الذى اصطلح المؤرخون وعلماء الاجتماع على تسميته بجيل ما بعد الحرب وهو الجيل الذى يحس بالمرارة الشديدة ، واليأس المدمر ، وعمق المأساة الانسانية ، مما جعله يفقد ثقته بكل الانظمة ، وبكل ما استقرت عليه البشرية خلال رحلتها الطويلة عبر الزمن حتى عصرنا الحاضر .

ان الازمة الحقيقية هي ان الحضارة المعاصرة قد غلت فردية الانسان فنمت فيه « الانا » ، حتى اصبح كل واحد منا يحس انه انسان فحسب ، وليس انساناً في كون وفي مجتمع ، ذلك انها خلقت من الانسان والطبيعة ثنائية غير صحيحة ، واعتبرت الطبيعة هي المادة والأشياء الجامدة والحيوانات ، اما الانسان فهو كائن منفصل ، له عاله الخاص به . كما استحدثت تفاوتاً لا يفتأ يتسع ، ويتزايد بين طرفنا في الحياة ، واسلوبنا في التفكير . ولعل نظرة عابرة الى القوانين السائدة في عالمنا الآن توضح لنا ذلك ، فالشرع لا يزال يطبق المعايير القديمة والقوانين البالية التي كانت ملائمة لعصور سابقة على عصرنا الحاضر الذى انتشرت فيه الطائرات والصواريخ والاقمار الصناعية . ولعل هذا هو ما دفع مجموعة من المفكرين من امثال **ياسبرز** ، و**شفائينز** الى اداة العصر الصناعي الحديث لانه يحط من قدر الانسان ويقضى على عنصر العمق في شخصيته (١٠) . انهم جميعاً يؤكدون ان شخصية الانسان تتضاءل في مجتمع تغلب عليه الآلة ، فالانسان في مثل هذا المجتمع لا يهتدى لذاته الباطنة ، وانما يضع وسط الآخرين ، ولا يفهم من القيم الا ما كان يحمّل طابعاً جماعياً ، اما القيم الفردية فهي مجهولة لديه تماماً ...

ان العلم الحديث قد خلق للانسان الحالي

(١٠) --- Albert Schweitzer, *Civilisation and Ethics* --- 3rd ed: London --- 1944 pp.

ولعل أكثر ما يهمنى في هذا المجال هو: ان التغيرات التكنولوجية الأساسية التي نشأت من اختراعين جوهريين **أولهما** كيفية انتاج القوة .. **وثانيهما** : الاسلوب العلمى في التفكير، لم تصل بعد الى نهاية تطورها . ولسوف يترتب على التطور الهائل في انتاج القوى ان تفقد بعض المناطق اهميتها ويكتب للبعض الآخر ان يكتسب اهمية جديدة ، كما ان الاسلوب العلمى يقوم في جوهرة على عاملين هما : التجربة المتكررة والتسجيل الدقيق لنتائجها التي يجب ان تقاس بطرائق موضوعية بعيدة كل البعد عن الاستنتاجات الذاتية للفرد .

وهذه القوى الجديدة التى اطلقت من عقلاها .. أضخم وأخطر من أن تترك دونها ضابط أو توجيه واع ، ذلك أن اطلاقنا للعنان لهذه القوى دون سيطرة من جانبنا، من المرجح أن يؤدي الى انهيار الحضارة التي انتجتها ، فطبيعة الحياة في المجتمع الصناعى السدى تشابك فيه العلاقات وتداخل تداخل كبيراً . اذا ما تركت لتسير في مجراها الطبيعي دونما تدخل فان ذلك سوف يؤدي الى خيل المجتمع وفساده ، فالمجتمع السدى نعيش فيه تخلق فيه قوى جبارة ، اذا تركت دونما تدخل فان ذلك يؤدي الى تراكم القوة والثروة والنفوذ في ايدى قلة تستطيع التحكم في الباقي دون عناء أو جهد وهذا التفوق ياتي لان المجتمع الصناعى يتيح للقوى اذا ترك حراً ان يزداد قوة ، وللضعيف اذا ترك وشأنه دون حماية ان يزداد ضعفاً .

وهكذا يتضح لنا رغم اننا لا نستطيع ان نزعزع اننا قد وفقتا على جميع جوانب حضارتنا المعاصرة ومشكلاتها - ان المشكلة الرئيسية التي نعاني منها هي اننا نعيش في ظل حضارة

ومن أهم السمات التي يتميز بها عصرنا الحديث ما يمكن أن نلمحه من سرعة التغيرات الثقافية وكثرتها وارتباطها الوثيق بأهيم الجوانب الأساسية للحضارة ، فلعل أهم ما يميز الفترة الأخيرة من عصرنا تلك التي تبدأ منذ اواخر القرن التاسع عشر، هو الاهتمام الى طاقات جديدة في الصناعة وتقدم وسائل الاتصال بين المجتمعات مما أدى الى ظاهرة كان لها أكبر الأثر في العلاقات الدولية سواء من الناحية الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية ونعني بها وضوح ظاهرة العالمية .

لقد اكتشف الانسان المعاصر كيف يولد القوة ، وكيف يطبق الطرق العلمية على حل المشكلات التي تواجهه في عملية الانتاج ، وكان من جراء ذلك أن تزعزت اسس الحواجز التي حددت امكانات التطور الحضارى عبر معظم عصور التاريخ المدون . لكن هذا كله لا يعنى اننا قد اصبحنا نتمتع بحرية كاملة في الحركات أو التطور ، وانما يعنى اننا اصبحنا نعمل ضمن حدود جديدة تزداد بامكانات متجددة للنمو .

وفي عصرنا الحاضر فان التكنولوجيا هي التي تعين الحدود النهائية التي يمكن للحضارة ان تتطور ضمنها في نهاية المطاف .

ونحن نستخدم مصطلح التكنولوجيا هنا بمعناه الواسع جداً للدلالة على الطرق التي طورها المجتمع لمواجهة بيئته الطبيعية، فالتمامل في حضارتنا المعاصرة يلاحظ ان الوثبيسات التكنولوجية تلعب في التطور الحضارى دوراً مماثلاً تقريباً للدور الذى لعبه الطغسرات الأساسية التي تحدث من ان لآخر في تطور الكائنات الحية ، اذ انها تزود المجتمع بمنطلق جديد للتطور مما يؤدي بدوره الى انتاج أشكال جديدة تختلف عما عرفناه من قبل .

واستخلاص ما تعبر عنه من قيم او ما تثيره من قضايا من ناحية اخرى .

ان العناية بالمأثورات الشعبية على اساس علمي ، لا شك جديدة ، فهي ترجع الى منتصف القرن الماضي فحسب . ونحسن نستطيع دون ريب ان نرى العلاقة بين احياء هذه المأثورات وبين بقطة الوعي القومي التي عمت اوروبا منذ اوائل القرن الثامن عشر ، ثم انتشرت - ولا تزال - في آسيا وأفريقيا وغيرهما خلال هذا القرن .

وهكذا بدأت جميع الشعوب الاوربية تعنى بجمع مأثوراتها الشعبية وتصنيفها ، ومحاوله دراستها على اساس علمي بدافع من يقظة الوجدان القومي أولاً ، نجد مصداق ذلك عند ظهور الحركة القومية الالمانية التي دعت الى وحدة الشعب الالمانى ، كما نجد يسائر الدعوة الى القومية في ايطاليا وروسيا وفرنسا ولكن هذا الحافز القومي لا ينهض بنفسه ، وانما يكمله حافز ديمقراطي ، ذلك ان الدعوات القومية الحديثة والجهود التي بذلت لتحقيقها لم تكن مجرد نزعات عاطفية تصدر عن وجدان جمعى او قومى فحسب ، وانما كان وراءها مضمون ديمقراطي دعا الى الاهتمام بالانسان العادى من حيث هو انسان ، له كل المقومات الانسانية ، بصرف النظر عن الاعتبارات الاخرى التي كانت تثير الاهتمام بأفراد معينين من الأفاذ والعابرة . ويحدد **الكزاندركراب** مقاييس حركات احياء التراث الشعبي في العالم في اطار موجتين متتابعتين : احدهما تلك التي صاحبت اكتشاف الانسان لنفسه - وهو ما عرفناه من نهضة اوروبا بعد العصور الوسطى - والاخرى رافقت حركة اكتشاف العلماء للانسان العادى - وهو

تعلو من شأن العلم ونتائجها وتعرف الكثير من مناهجها ، ولكنها لا تستخدم هذه النتائج والمناهج في تنظيم حياتنا الخاصة . لقد مكنتنا العلم من السيطرة على كل ما يوجد على سطح الأرض تقريباً وكان من الممكن أيضاً أن ييسر لنا معرفة أنفسنا والسيطرة عليها وأن يكفل لنا نجاح حياتنا الفردية والاجتماعية ، اذ انه من المؤكد ان كل حضارة يتراد لها الاستمرار لا بد وأن تقوم على المعرفة العلمية للانسان ، ذلك ان العلم يمثل افضل السبل التي يمكن ان تسامدنا في سعينا لتحقيق معرفة سليمة لا تقبل الجدل .

ومع ذلك فان الحقيقة هي ان الصورة العلمية للعالم الحقيقي ناقصة جداً .. انها صامتة تماماً بشأن كل ما هو قريب الى نفوسنا ، اى كل ما يعيننا على تحمل أعباء الحياة وعلى الاستمرار فيها .. وهي لا تعرف شيئاً عن الله والأزل ، وعن الخير والشر والجمال والقيح ، وهكذا فاننا باختصار - الى حد قول **شرودينجر** - لسنا من هذا العالم الذى يبينه العلم لنا ، ولسنا فيه ، انما نعتقد اننا كذلك ولكن الحقيقة ان اجسادنا فقط هي التى يمكن ان تقول انها فيه .. (١١) .

### الفولكلور والحضارة :

لا شك ان الانسان قد تنبه منذ القدم الى فئونه ومأثوراته ، فاعتنى بها ، وعمل لاستمرارها ، ولكن هذه العناية لم تكن مقصودة لذاتها ، ولم يحاول الذين جمعوا هذه المأثورات او سجلوها ، واشاروا اليها ان يخضعوها لمنهج يفي بطبيعتها ويسدرس قضاياها ، ومن ثم فلم يشغلوا انفسهم باستخلاص القوانين التي تصدر عنها هذه المأثورات من ناحية ، او التي تعين على تمييزها

وفقاً لها ، ويضبط عن طريقها ويرسم هدف المجتمع في الحياة ، والسبيل الذي سوف يسلكه لبلوغ هذا الهدف . ولكن الأسلوب الذي سارت عليه حضارتنا المعاصرة قد خلخل كيان هذه المجتمعات ، التي لم تعد ذات دور ايجابي في النظام الاقتصادي وسلبها كل مصادر قوتها التي عاشت بها عصوراً طويلة ، تؤدي وظائفها الملقاة على عاتقها ، ولم يستطع ان يقدم لها بديلاً لما سلبه منها ، ولذلك ظل أسلوب التعبير الفني الذي يعبر به الانسان العادي في هذه المجتمعات عن نفسه ، غير متوازن من ناحية مضموونه مع التغير الهائل الذي حدث في العالم من حوله ، والذي قد لا يحس به احساساً عميقاً ومن ثم يظل يحن حينئذ غامضاً الى الماضي ، وينعى زمانه الذي لا يشعر فيه بالآلام ولا يرضى عما يسود فيه من علاقات .

وكل ساعة نقول بكرة حا تتعبدل ...  
ومهما نسعى نلاقي الزهر بهدلنا ...  
ظروفنا هيئه كده حلفت ما تتعبدل ...  
الدنيا خلت قليل الاصل بهدلنا ...  
ما دام معاه حفظ احواله بتتعبدل ...  
وصاحب العقل في الدنيا عايش مظلوم ...  
مكسوف وساكت مش قادر يوم يتكلم ...  
وأدى ايد في النار ولاش قادر يقول مظلوم ...  
لسانه مربوط مش قادر يوم يتكلم ...  
انا مستجير بالنبي من دا الزمان مظلوم ...  
ولكننا في الحقيقة لا نستطيع ان نضع

ما كان من نتيجة الثورة الصناعية ، والثورة الفرنسية (١٧) .

ومن ثم نستطيع ان نقول ان الاهتمام العلمى بالفولكلور ودراسته انما هو ثمرة من ثمار الحضارة المعاصرة ، ولعل هذا هو أحد الجوانب الإيجابية التي يجب ان نذكرها لهذه الحضارة . وربما كان تحليل اهتمام حضارتنا المعاصرة بالفولكلور ، سهلاً ميسوراً ، ذلك انها حاولت ان تراب الصدع الذي احسده التطور الصناعي الخطير ، بين الجانب المادي ، وبين الجانب المعنوي من حياة الانسان ، وقد انعكست آثار هذا التطور على التنظيمات الحضارية المختلفة في المجتمع المعاصر ، وهي التنظيمات التي يمارس المجتمع من خلالها توجيه حياته الاجتماعية وتقنينها ، كالتنظيم العالي والاقتصادي والديني ، والسياسي ... الخ . ومن الطبيعي ان تكون هذه الميادين هي ميادين التغير الحضاري الذي نشأ عن القوى الجديدة التي اخذت تحتل دورها في توجيه المجتمع وقيادته ، والسيطرة على مقدراته ، ومن ثم انعكست عليها آثار هذه التغيرات ، سواء في تكوينها أو في وظائفها . ونحن اذا اخذنا مجموعة من هذه التنظيمات الاجتماعية فاننا سوف نلمس مدى ما اصابها من تغير نوعي وكمي ، ذلك ان المجتمعات القروية التقليدية - خاصة في العالم الغربي - كانت تقوم على مجموعة من التنظيمات تتحكم في أسلوب حياتها ، وأنواع النشاط التي تمارسها ، وترسم لها علاقاتها ، فكانت تقاليد الأسرة وعاداتها والشعائر الدينية وغيرها ، ألواناً من السلوك الذي ينظم حياة الافراد

الثورة الصناعية : يقصد بها تلك التغيرات التي طرأت على أساليب الإنتاج على اثر اختراع جيمس وات ( الآلة البخارية ) ( ١٧٦٩ ) ، وتشتمل تلك التغيرات في أحلال الآلة محل اليد العاملة ، وتقريب المسافات وظهور المصانع الكبيرة وما تبع ذلك كله من تغيرات هامة في النواحي الاقتصادية والاجتماعية . ولعل أهم آثارها في الميدان الاجتماعي هو تأكيدها نهاية النظام الاقطاعي وبداية الرأسمالية الحديثة .

الثورة الفرنسية : بدأت في سنة ١٧٨٩ وكان من أهم نتائجها تقويض بناء أوروبا القديم وتمهيد الطريق امام المذاهب الحرة في القرن التاسع عشر والتأكيد على النزعات القومية .

فما زال التعبير عن نفس المشاكل ينبع من منبع مختلف ... ربما كان الاحساس بالظلم في مواجهة سلطة غريبة تحكم في هذه المجتمعات قروناً طويلة ... وربما كان الاحساس بالظلم الاجتماعي نتيجة احساس الانسان البسيط بأنه لا يوجد أدنى قدر من المساواة بينه وبين غيره ممن يمكن كل شيء في حين أنه لا يملك حتى الحق في الشكوى . وربما كان الايمان بما يعبر عنه المثل الشعبي المصرى « المكتوب ع الجبين لازم تشوفه العين » ومن ثم فإن ما يحدث للانسان من خير ومن شر انما هو أمر مقدر لا مهرب له منه ، وربما كان غير هذا وذلك ، أو كل ذلك جميعاً . يقول الموال :

من فعل الايام كرهنا الدنيا وما فيها  
والنفس زهقت من الاحوال بما فيها  
ما فيش ولا يوم تبسينا الهوم فيها  
عجزنا على غير اوان والفكر بهدلنا (١٣)  
فيه الضلال ساد وشاهد الزور يتكلم ...  
ولا انا عارف مين ظالم ومين مظلوم ...  
العبد واقف قصاد السيد يتكلم ...  
وصاحب العلم في الدنيا صبح حابر ...  
والكلب شفته واقف قصاد الأسد جابر ...  
لكن الدنيا هيّه كده .. فيها الجميع جابر ..  
لها اصل جابر سو بيتوه الاصيل فيها ..

مجتمعاتنا الشعبية في العالم العربي ، في نفس مستوى المجتمعات الاوربية أو الامريكية ، ذلك اننا وان كنا نعيش في ظل حضارة واحدة الا ان تمثلنا لهذه الحضارة ، واستيعابنا لجوانبها المختلفة ، وظواهرها المتعددة المعقدة ، يختلف من مجتمع لآخر ، تبعاً للظروف العامة والخاصة التي تشكل حياة هذه المجتمعات ، وتصور علاقاتها وحياة أفرادها .

وعلى ذلك فاننا عندما نجد في الموال المصرى - مثلاً - حديثاً طويلاً عن مشاعر الخيبة التي يلقيها الانسان في حياته ، واحساسه بفقدان الطمأنينة والأمن نتيجة لشعوره العميق بتدهور علاقاته الانسانية، وانهايار القيم التي نشأ على احترامها ، والتسليم بها ، وايمانه بوجود قوى قوية ، قادرة وقاهرة لا يستطيع حيالها شيئاً ، ولا يمكنه ان يفهم منطقها ، وان هذه القوى هي التي تسيطر على حياته وتوجهها كيفما شاءت وهي قد تكون الزمن أو الدنيا أو الحظ أو غير ذلك .. فأننا لا نستطيع ان نزعج ان التماثل بين تعبير الناس هنا وهناك ، انما حدث نتيجة ظروف موضوعية واحدة ، ذلك ان تأثير الحضارة الصناعية في المجتمعات القريبة اكثر وضوحاً وتأثيراً منه في مجتمعاتنا، ولذلك فهو ينعكس على اسلوب تعبير الفنانين عن انفسهم وعن واقعهم وقضاياهم الفردية والجمعية على السواء . أما بالنسبة لمجتمعاتنا

( ١٣ ) لقد كرهنا الدنيا لتقلبها وعدم استقرارها على حال ، وضاعت النفس بما تحسه وراها ، فالهوم لا تتركنا يوماً واحداً ، حتى لقد اصابتنا الهرم ، والعجز من كثرة التفكير في احوالنا .  
بكره - غدا - الزهر : لفظ شائع في الاستعمال العام في مصر يعنى الزمن احياناً والحظ احياناً اخرى -  
فيه كده : هكذا - مش قادر : ولاش قادر بمعنى واحد ، انه غير قادر . حابر - شفته : رأيته - جابر : جائر - سو بيتوه : يتوه ويضل طريقه .

معنى الايات : ولكننا نعى النفس بان الامور سوف تسير على ما يرام ، غير ان الحظ والزمن يقفلان دائماً في طريقنا وتكونا اقسماً الا بتركنا نستمتع بحياتنا . فقد جعل الزمن الانسان الخسيس النذل يعلو علينا بما جاهد من حلف ، في الوقت الذي يظلم فيه العاقل الذي لا يستطيع ان يشكو او يتذمر لحياته . ويستعجز قائل الموال كما هي العادة في العرف الشعبي عامة بالثنى ( صلى الله عليه وسلم ) لكي يتقذه . ويرفع عنه ظلم هذا الزمن الذي ساد فيه الضلال . فاصبح الكذابون في اصحاب الكلمة العليا واخذت موازينه ، فلم يعد يعرف الانسان الكريم المنصر من غيره ، وفصل صاحب العلم طريقته فهو حائر لا يعرف السبيل الى ما يريد ، وجارت فيه الكلاب على الاسود ، ويتنهي الى ان هذا هو حال الدنيا اكل فيها ظالم لنفسه وظالم لغيره ، وليس لذلك بالقرب من وجهة نظره لان الدنيا نفسها ظالمة سيئة ، ينتهي بها الناس ، فتركهم حيارى مضيقين .

ينعكس على أسلوب التعبير الفني الشعبي .  
وهو ما يمكن لنا ان نجد امثلة كثيرة عليه .

لقد حظيت المظاهر المختلفة للحياة الانسانية، سواء في جانبها المادى او المعنوى باهتمام الانسان في المجتمعات الشعبية ، فدفعته الى التفكير فيها والتعبير عنها ، والتساؤل عن ماهيتها ، ولم تكن هذه التساؤلات هى التساؤلات الفلسفية التى يمكن لنا ان نراها عند الفنانين والمفكرين والعلماء الذين شغبتهم فكرة الحياة والوجود وموقف الانسان منها ، والذين حاولوا ان يسبروا غورها ، كى يتوصلوا من وراء ذلك الى نظرية فلسفية عامة شاملة يصوغون فيها وجهة نظرهم تجاه الحياة وموقفهم منها . فالجتموع الشعبي قد وقف من الحياة موقفاً موضوعياً، ونظر اليها نظرة واقعية الى حد كبير ، فرأى جانبها الشرق ، كما رأى جانبها المظلم المجمع وغير من كلا الجانبين في ترائه الفنى . ولكن الشيء الذى يلفت النظر انه ركز على الجانب المؤلم منها ، ذلك الجانب الذى جعله يشعر انها ليست وروداً وأضواء باهرة كلها ، وان الألم والبؤس شيئان ضروريان لا بد للانسان من ان يسلم بهما ، ولقد ذهب بعض الباحثين الى ان ذلك انما هو نتيجة للموقف السلبي للانسان في المجتمعات الزراعية ، أما في المجتمعات الصناعية فقد تحول موقف الانسان بتأثير الثورة الصناعية من السلبية الى الايجابية ، لان عمله امام الآلة يستوجب منه أن يكون ايجابياً في سلوكه وموقفه من الحياة ، اذ انه يشكل الطبيعة ويحورها .

ولكن الحقيقة ان هذه النظرة ليست خاصة بانسان المجتمع الزراعى ، ففى الزراعة

وعلى الرغم من ان الموال السابق يسلب الانسان كل قدرة على مواجهة سوء دنياه ، وتعثر خطه ، حتى يسوى بين العقلاء الذين يعرفون حقيقة هذه الدنيا ، ومن ثم كان يجب عليهم ان يسعوا الى فرض ارادتهم عليها لما فيه صالحهم ، وصالح الجماعة كلها ، وبين غيرهم ممن يقنعون من الحياة بمجرد الحياة فحسب ، الا اننا سنجد نموذجاً آخر ، يخالف المثال السابق ، اذ يدعو الانسان الى التمسك بقيم معينة ، وفضائل محددة يرتضيها المجتمع ويود لأفراده جميعاً أن يتحقق فيهم ولهم :

يا كامبل العقل ... عقد  
لك فى الدماغ ينعاذ ...  
العقل زينسة الرجال ...  
أما الشرف ينعاذ ...  
أوعن تعادى الرجال ...  
دا قليل الرجال ينعاذ ...  
وحياة محمد النبي الى  
ذكره ع اللسان ينعاذ ..  
العقل والدين ... وفقر بلادين ...  
ورضا الوالدين ينعاذ ... (١٤)

فهو هنا يركز على كمال العقل ، والشرف ويعترف بقيمة الرجال ، ويعلم من شأن الحياة اذا تحققت فيها كمال الدين ، وتوفر للانسان فيها ما يقيم أوده ، ويحفظ له حياته ، ولكن الحقيقة ان هذه القيم المجردة التى يصعد اليها المجتمع وجدان أفرادها ليس من الضرورى ان تتحقق ، ذلك انها لو تحققت لما كان هناك مجال للشكوى او الاحساس بالمرارة ، مما

لا يمكن اعتبار الإنسان سليباً تماماً أمام الطبيعة أو الحياة عامة ، كما أنه لا يمكن تصور أن موقف الإنسان قد تحول فجأة من السلبية الى الايجابية بمجرد تغير شكل العمل (١٥) .

وعلى أية حال ، فسواء كان ذلك بسبب سلبية الإنسان ، أو واقعية نظراته الى الحياة ، وفقاً للنمط الحضارى الذى يعيش فى إطاره ، فإن الإنسان يعرف أن الألم ملازم للحياة ، وأن الاحساس بهذا الألم يزداد يوماً بعد يوم ، ومن ثم فقد حاول أن يعزوه الى أسباب مختلفة منها طغيانه هو نفسه ، كما يبدو ذلك فى القصص الشعبى عامة . اذ تحكى احدى الحكايات الشعبية أن صياداً فقيراً رأى أثناء ذهابه للصيد ، ثوراً يرقى فى أحد الحقول الجرداء ، فعرض عليه أن يأتي له بما يأكله ، ولكن الثور يشكره ويرفض معونته ، فلما سألته عن سبب الرفض رد الثور بأنه « لو شبع فانه سينطح » ( اي أنه لو شبع فسوف يبنى ، ويتجبر ) . ويمضى الصياد فى طريقه ، ويكافئ الثور الصياد على روجه الطيبة بأن يخبره كيف يصطاد كما يطلب منه أن يعود مباشرة بأول صيد يخرج له . وينفذ الصياد نصيحة الثور ، فيرمى شبابه ، ويجسدها فإذا هي تخرج له بصندوق يحمله الى داره ، ليجد فيه فتاة جميلة من حوريات البحر . ويستثناء الصياد من وجود الفتاة لضيق رزقه ، وعدم قدرته على الوفاء بحاجاته الشخصية ، ولكن الفتاة تطمئننه بأنها ستزوجه ، وأنه سيثرى ويصبح ذا شأن عظيم ، فما عليه الا أن يذهب كل يوم الى حيث وجدها ، وينادى على أخيها

ويطلب منه ما يريد . ويعمل الصياد بما قالته له زوجته ، ويبدأ حاله فى التحسن ، ويصبح ذا تجارة كبيرة واموال كثيرة . وفى أحد الأيام تتنكر له زوجته فى شكل امرأة اخرى وتذهب اليه فى متجره ، وتفريه بأن يتسرك زوجته ليتزوجها هي ، اذ كيف يقبل ان يتزوج امرأة لا يعرف اصلها ، وليست انسية .. وتوغر صدر الرجل فيبدأ فى الاساءة لزوجته - وهي نفسها التي ذهبت اليه لتفريه - حتى ينتهى به الامر الى أن يطلب منها أن تصحبه لكى يعود بها من حيث أتت .

وتستعطفه زوجته أن يبقياها فيزداد اصراره على طلاقها وارجاعها الى حيث وجدها أول مرة ومن ثم يصحبها الى البحر ، لكي تختفى فيه ، وعندئذ ينظر الى نفسه فيجد أن قد عاد سيرته الاولى فقيراً معدماً لا حول له ولا قوة ، ولا مال ولا تجارة ، فيحمل شبابه ويعود الى الصيد ، ويلتقى مرة اخرى بالشور فى نفس المكان الذى قابله فيه من قبل ، فيعرض عليه ان يأتيه بما يشبعه اذ ليس امامه شيء يؤكل فيرد عليه الثور قائلاً : « أصلى لو كنت شبعت كنت نطحت » ، فيتكره الصياد ويستمر فى طريقه .

لا شك ان مضمون هذه الحكاية واضح فى أنه يعزو سبب الخراب الذى حل بالإنسان الى الإنسان نفسه ، فهو لم يرض بما عنده ، ولم يكن وفيئاً لمن كانت السبب فى تبدل حاله الى التعميم بعد البؤس ، ومن ثم عاد كما كان لأنه لم يكن يستحق ما حدث له .

كما عزا الإنسان أسباب الألم ايضاً الى

(١٥) راجع الفصل الخاص بالانقلاب الصناعى فى كتاب :

E. Eyr (ed.) European Civilisation : Its Origins and Development, London 1937.



.. كذب من قال الدنيا تسدوم لي ..  
صدق ومن قال الزمان غدار ..  
يا ما ناس كانت من الأرزاق وحايظه ..  
وساعة مما ماتت ما طالت الدفان (١٦) .

فالدنيا خائنة غدارة لا تؤمن ، لأنها لا  
تثبت على حال ، ولا يقر لها قرار حتى تذلل  
العزیز ، وتعلی من شأن الحقیق ، وهي في  
جزء آخر من اغنية شعبية :

الدنيا شينه غداره ..  
تسجى الحلو بعده مراره ..  
لا فرح ولا حزن يدوم .. (١٧)

لا تبدو بالجمال الذي تتراءى به لعين  
الناظر ، إذ أنها قاسية ، كم بدلت من احوال  
الناس، وغيرت من طبائعهم وعاداتهم وأخلاقيهم،  
ومن ثم فالناس دائماً ينظرون إليها نظرة  
المتوجسين الخائفين من غدرها ، فإذا غدرت  
فانهم ينعون أنفسهم لأنفسهم ولغيرهم ممن  
قاسوا منها مثل ما قاسوه .

ومن الملاحظ أن كلمتي « الزمن والدنيا »  
كلمتان مترادفتان في التصور الشعبي  
تؤديان نفس المعنى ، وينسب اليهما كل ما  
يمكن أن يصيب الانسان من كوارث وتكبات ،  
فالزمن في الاغنية هو الذي يفرق بين الأحبة  
والخلائ وهو الذي يجعل الحدث الصغير  
يشيب قبل الاوان :

شيبتنى يا زمان وعلت الهم عن جيلي  
وأنا كنت حادث صغير السن عن جيلي

عوامل خارجة عنه ، عزاها الى طبيعة الحياة  
نفسها التي خبرها نتيجة لتجربته معها وخبرته  
التراكمة منها ، التي انحدرت اليه عبر أجيال  
وأجيال ، حتى استقرت لتأخذ شكل الحقيقة  
التي لا تقبل الجدل أو المناقشة . فالراوي في  
مقدمة السيرة الشعبية يؤكد على هذا الجانب  
فيقول :

انا الفايده منى .. صلاتي على النبي ..  
نبي عربي سيد ولد عدنان ..  
لولا النبي لم كان .. شمس ولا قمر ..  
ولا كوكب يضيئ .. على الوديان ..

اهيئي على امرا .. ما فاتوا نزيلهم ..  
ماتوا وعاشوا .. ما قالوا الزمان تعبان ..  
اهيئي على امرا .. كانوا معدن النسب ..  
اهيئي على امرا .. وأقول قصيدان ..  
ولا كل من قال .. يا فلان انت صاحبي ..  
السن يضحك .. والقلب مملآن ..

دنيا غسرة لا .. أمان لهما ..  
تقلب تقلب كما الدولاب ..  
تفوت على الآخرين .. تأخذ خيارهم ..  
ما تخلي الا الخائب الندمان ..  
دنيا دنية توطى عزير ..  
القوم .. وترفع ندالها ..

وتفوت على البطلان تأخذ عصاته  
.. وتخليه كمان داير حيران ..

( ١٦ ) اهبي : ابكى - ما فاتوا نزيلهم : اى لم يتركوا غيباً طرق بابهم دون ان يكرموه - امرا : امرأة - قصيدان : قصائد - الدولاب : الساقية .

دنية : دنينة - توطى : تحط من قدر - حايظه : حائزة .

( ١٧ ) شينه : سيئه - تسجى : تسقى .

رجعت غدرت بيته يا زمان وتعبت عن جيلي  
وفضلت صابر ع الحلوه وع المره  
ورضيت بلبس الخيش مس  
دام عسرى الجسد مسستور  
والى زرعته ما طلعت ثمرته مره ..  
لكن كله محتسم على الجبين منظر  
حصدت ، لقت أحوال الزمان مره ..  
انا جيت لعب الزهر من كفى ومن ايدي  
عوادلى كسب وانا الى خرت عن جيلي .. (١٨)

وهكذا يوضح الفنان الشعبي بأسلوب  
تعبيره الذى يتميز به، علاقته بمجتمعه بالذنب وبالحياء  
وبالزمن .. وما يجدر بنا الالتفات اليه تلك  
الروح العامة التي تسيطر على النماذج التي  
ذكرناها ، فهي مفرقة في الإيمان بالمقدر أو  
المكتوب ، الذي لا يستطيع الإنسان فكاً منه،  
فالأمثال الشعبية تقول « المكتوب ع الجبين  
لازم تشوفه العين » ، « المكتوب مامنسوش  
مهروب » على الرغم من أن الدعوات الحديثة  
في الفكر والفلسفة عموماً تذهب الى أن الإنسان  
سيد مصيره ، وأنه صاحب قدره وأن ارادته  
هى العليا ، كما يحاول العلم الحديث أن يثبت  
ذلك ، ومن هنا يمكن أن نلمح وجهاً من وجوه  
التناقض الحادة بين الشكل السام الذى  
تريد الحضارة المعاصرة أن تبدو عليه ، من انها  
حضارة علمية في المقام الأول ، وهى بهذا المعنى  
ايضاً صناعية بالدرجة الاولى وبين جوهر  
أحاسيس الناس ومشكلاتهم العامة والخاصة،  
واحاسيسهم الزمن بالضياح والخوف من  
مواجهة قوى الزمن الجبارة العاتية التي لا  
ترحم . ولعلنا نستطيع أن نذهب في تحليل هذه

النظرة الشعبية الى الدنيا والزمن ،  
والاصرار الدائم على ذمهما ، الى أن المجتمع يرى  
أن الحكمة تقتضى أن يتقبل الإنسان حقائق  
الحياة مرها قبل حلوها ، ذلك أنه لما كان على  
الفرد أن يعاني من الخسارة ، ويقاسى من  
الظلم ، وما قد يلاقى في حياته من حرمان ،  
أو تكران الأهل والأصدقاء ، وهجران الأحباب  
وأن ذلك سوف يسبب له بالتأكيد آلاماً  
عميقة ، وجراحاً ليس من السهل أن تلتئم ،  
فقد أراد المجتمع أن يعده لتقبل هذه الآلام  
والأحزان ، دون أن يكون لها تأثير كبير عليه ،  
مادام ينتظر منها ذلك ، في أى وقت وفى  
أى مكان . فالآلم والعذاب اللذان يلاقيهما  
الفرد في أثناء حياته ، يدوان في ثقافة  
المجتمع الشعبي حقيقة لا بد من قبولها ، ذلك  
أنه مهما فعل ، فلن يستطيع أن يقدم أو يؤخر  
في الأمر شيئاً ، مما يمكن أن ينشأ معه احساس  
بالعجز أمام الحياة ، ومن هذا الشعور بالعجز  
ينبع الاحساس المعض بالآلم الذى يلف تعبير  
الأفراد بادية سميكة من الحزن والتفجع ،  
ولكن على الرغم من كل شيء ، فلا يمكن أن  
تكون الصورة بهذه القتامة ، ذلك أن المجتمع  
الشعبي لا بد من أن يستحدث توازناً بين  
جوانب الحياة المختلفة إذا أراد لنفسه  
الاستمرار ، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يركز  
على الجوانب المظلمة من الحياة فحسب أو على  
ما يلاقى الإنسان من ألم ، وما يحس به من  
عجز أمام مشاكله المختلفة ، ولذلك فهو لا بد  
من أن يشيع قدراً من التفاؤل والإيمان بإمكان  
حصول الإنسان على السعادة التي تتمثل في  
اجابة مطالبه ، وتحقيق طموحاته ، حتى لا  
ينهار بناؤه ولا يحدث خروج حاد على تقاليده

( ١٨ ) علت : تحللت - حدث : صفر السن ( حدث ) - بيه : بى - لبس الخيش : كناية عن تدهور الحال  
والفقر - الزهر : الزمن والحظ - كسب : كسبوا وربحوا - عوادل : أعدائي ومن لا يربحون لى الغير .

في الطبيعة من حولهم ، تلك الطبيعة التي لم يستطع الإنسان الى الآن رغم التقدم العلمي العظيم ، ورغم الأجهزة الضخمة المعقدة أن يتوصل الى التنبؤ الصحيح أو حتى القريب من الصحة بما سوف يكون عليه حالها الا بشكل ترجيحي . كل ذلك لا شك يمكن أن يؤثر في حس الأفراد في المجتمع الشعبي ، وفي مشاعرهم وعقولهم ، كما يؤثر في حياتهم المادية ، ومن ثم فليس غريباً إذن أن نجد ذلك منعكساً على أساليب إبداعهم الفنية .

ولنتحول بأنظارنا الى جانب آخر من الجوانب التي يبدو فيها تأثير ثقافة المجتمع واضحاً جلياً ، في مواجهة التطور الحضاري الذي يشمل العالم بأسره ، ونعني بذلك جانب المعتقد الديني . فالمعتقد الديني وأحد من أهم الروابط الأساسية التي تربط بين الأفراد في المجتمعات الشعبية ، وتؤكد من انتمائهم اليها ، والمجتمع الشعبي يختلف في ذلك عن المجتمعات التي بلغت شأواً كبيراً من التمدن ، مما أفسح المجال أمامها لكي تغير من طبيعة العلاقات التي تحتل عندها مرتبة متقدمة ، وتعديل من شكل انتماء الأفراد الى هذه المجتمعات . فلقد ضعف اثر الدين على النظام الاجتماعي في المجتمعات الأخيرة ، وارتد دوره الثقافي خطوات الى الوراء ، ولكن ذلك لا يعني أن الدور الروحي للدين لم يعد قائماً ، ولكنه يعني أن التخصص الناشئ عن الحياة الحديثة ، والعلم الجديد ، وتقسيم العمل وتوزيعه الذي تقوم عليه الحياة المدنية ، قد حل محل بعض المناطق الرئيسية التي كان النشاط الديني يعمل فيها . أما بالنسبة للمجتمع الشعبي ، فإن المعتقد الديني يتخذ شكلين متميزين ، أولهما هو الإيمان المطلق بالآديان السماوية ، ذلك الإيمان الذي لا

المستقرة البطيئة التغير . ويمكننا أن نقول ان المجتمعات الشعبية قد نجحت في هذا المجال الى حد كبير بالقياس الى المجتمعات الأكثر مدنية ، والتي أدت قسوة الحياة فيها ، وعدم وجود الأساليب التي تضمن الموازنة بين حاجات الانسان المادية وبين حاجاته المعنوية ، او المنافع الطبيعية التي يستطيع الانسان عن طريقها أن يقضي على أسباب توتره وقلقته . . أدت الى نشوء الانجاهات العدمية ونزعات الاغتراب ، والاحساس بالانفصال عن المجتمع والحياة في تلك المجتمعات وهو ما لا نجده في المجتمعات الشعبية . ففي الحكايات الشعبية ينال البطل كل ما تصبو اليه نفسه بعد أن يمر بسلسلة طويلة من الشاق والمصاعب والعقبات ، تكون محكاً لقدرته وصلابته ، ومقياساً لاستحقاقه في النهاية أن يحصل على كل شيء . والمجتمع يقدم عن طريق رسمه لصورة هذا البطل نموذجاً للسلوك الذي يريد أن يصوغ سلوكه افراد المجتمع كله وفقاً له ، حتى يضمن له ولهم حياة مستقرة تسودها القيم والمثل العليا التي يطمح الى تحقيقها .

لقد رأينا الصورة التي تعكس احساس المجتمع الشعبي بالحياة ، ورأينا أنهىنا تتميز بقدر كبير من الواقعية ، فهي تعطينا الوجه المظلم ، كما تعطينا الوجه المشرق أيضاً ، ورأينا أن مشكلة الوجود الانساني ليست بالحدة التي نراها عند المفكرين والادباء المعاصرين الذين يعيشون في مجتمعات تتأثر بالالة أكثر من غيرها ، وتنتج للبحث عن تأكيد ذاتية الفرد بعد أن طغى عليها هدير الآلات . اما المجتمعات الشعبية فإنها تحس المشكلة من زاوية أخرى ، هي زاوية العلاقات الإنسانية بين الأفراد ، والتغير أو التبلل الذي يحدث

يزعزعه شيء لأنه الإيمان بالله سبحانه وتعالى ،  
وتصديق أنبيائه ورسله وبكل الأسس التي  
تكون في مجيوعها هذه الأديان السماوية .  
**وثانيهما :** هو ذلك الشعور العاطفي بالارتباط  
بقوى روحية كبيرة مؤثرة في حياة الإنسان ،  
تلك القوى التي قد تبدو في شكل قوى أو قدرة  
خارقة يعتقد الإنسان بوجودها ويرغب في أن  
يتكامل معها أو أن يسمو اليها ، وهو ما اصطلاح  
الباحثون على تسميته بالاعتقادات الثانوية .  
والفرد في المجتمع الشعبي يضع المعتقد الديني  
في مكانه اللائق به من نفسه ومن عقله ذلك  
أنه بالنسبة اليه وسيلته التي يفسر بها كثيراً  
من أمور حياته وموته ، ويحكمه في العديد  
من علاقاته بالآخرين ، إلى جانب الوظيفة  
الاساسية التي تتضح فعلاً من خلال المانورات  
الشعبية ، وهي التي يمكن أن تضم ما سبق  
قوله ، ذلك أن الإنسان في هذه المجتمعات  
الشعبية يعتقد أنه عن طريق الدين يمكنه أن  
يفهم العالم من حوله ، والذي يحفل بالكثير من  
الغموض ، الذي يقف الفرد أمامه عاجزاً ، وأن  
الدين يمكنه أن يمهده بإجابات شافية مقنعة عن  
كثير مما لا يستطيع فهمه أو تعليقه .  
ولذلك فهو دائم التوسل بالأنبياء والرسول  
والأولياء ، دائم البحث عن سبيل يسر له  
الحصول على رضا الله عنه وعن بني وآله  
جميعاً ، مما يشع قدراً كبيراً من الطمأنينة في  
نفسه ، فيعود راضياً سعيداً ، قادراً على  
التنهد بأعباء حياته ، والتغلب على مشكلاتها ،  
فتقول إحدى الأغنيات الدينية :

يا رب يا خالق الخلق .. يا رب العباد ..  
ومن قد قلت في القرآن ادعوني ..

اني دعوتك مضطراً فخذ بيدي ..  
يا جامع الأمر بين الكاف والنون ..  
نجيت أيوب من بلواه حين دعا ..  
بصبر أيوب يا ذا اللطف نجني ..  
واطلق سراحى وامن بالخلاص ..  
كما نجيت من ظلمات البحر ذا النون ..

فهذه الأغنية تبدو - كما يتضح من أسلوبها -  
متخذة شكل الدعاء الذي يوجهه المغنى إلى  
الله سبحانه وتعالى كي ينقذه وينجيّه ، وبالطبع  
فإن المغنى عندما يفعل ذلك إنما يمثل  
المستمعين اليه جميعاً ، ويتحدث باسمهم  
وهو في موال آخر يوجه النصح إلى غيره وإلى  
نفسه في الوقت ذاته فيقول :

يا ما احسن العبد لما يكون سالك ..  
وكل باب يدخله يوجد سالك ..  
يا نفس لا ينفعك ولدك ولا مالك ..  
قل طمعك وروحي ابكى على حالك ..  
رضوان يقول لنبي ادخل الجنة هنياً لك ..  
روى البخارى ومسلم والامام مالك ..  
كثر الصلاة على النبي تمنع عذاب مالك .. (١٩)

فالمجتمع الشعبي يؤمن إيماناً كاملاً في رحمة  
الله التي تسع كل شيء ، وتفقر كل ذنب ،  
فالله جل جلاله - قد نجى « يونس » من بطن  
الحوت ، ونجى « أيوب » من مرضه العضال ،  
الذى أصبح بسببه بعد ذلك محورياً لحكاية شعبية  
تلقي رواجاً كبيراً بين الناس ، ويلقى صاحبها  
احتفاً كبيراً من جانبهم ، إذ يروونها للموعظة

( ١٩ ) سالك : خالي الإيمان - سالك ( الثانية ) : مفتوح وميسر - هنياً لك : هنياً لك - مالك ( الاولى ) : المال  
- رضوان : حارس الجنة - مالك ( الثانية ) : حارس النار .

النتنبؤ بالغيب نظرة تقديس واجلال واحترام ، ولكنها تصل الى درجة التقديس أو الاحترام التي يتمتع بها الأولياء . انه ينظر اليهم على انهم افراد أوتوا من العلم وصدق الحدس ما يمكنهم من معرفة ما يخبئه المستقبل للانسان ، ومن المألوف أن نرى تلك القدرة منسوبة في حكاياتنا الشعبية الى اناس على حافة الموت ، ففي سيرة « الزير سالم » يقول حسان اليماني لكليب سيد ربيعة وهو يستعد لقتله :

سنة ١١٠٠ تدوب الرعيه ..  
ما تلقى جبل تدارى حده ..  
ويصح الخلس ولبن الهلف ..  
وتعمر الاسواق على روس النساء ..  
ويبقى الجار يرحل من جارجاره ..  
ولما يبقى الاخ يشكى من أخاه ..  
وتظهر ناس كبشار العصب ..  
ياما نقاسى منهم تمب ..  
ويا ويسل مصفر ..  
ممن صفر اللحاء ..  
ويقتل كليب في وسط الجنايين ..  
علشان عجوز تأتي في الحمام ..  
ويقتله جساس بن مره ..  
بحر به سنه يشلع ضياه .. (٢٠)

ولا تقتصر هذه القدرة على النتنبؤ بالغيب على القريين من الموت فحسب ولكنها تنسحب أيضاً - في الخيلة الشعبية - على طوائف أخرى

والاعتبار والدلالة على أن كل شيء انما هو بأمر الله ، وأنه لامنجاة للانسان الا بالصبر ، والإيمان برحمة الله وعذله ، ذلك الايمان المطلق الذي يؤدي للدين حق ، وللدنيا حقها ، فلا يتكالب عليها طامعاً في ملذاتها أو الاستكثار منها ، والا كان مصيره النار حيث لا ينفع الانسان يومئذ مال ولا بنون .

ومما لا شك فيه أننا نستطيع ملاحظة أن بعض المعتقدات الثانوية التي توجد في ثقافة المجتمع الشعبي ، لا تنبع أصلاً من الأديان السماوية التي يؤمن الناس بها ، كما لا تنبع أيضاً من الإطار الحضاري الذي يشجب كل نظرة غيبية ، والذي يجعل الحقيقة من شأن الحواس فقط اذ انها هي القادرة على ادراكها فحسب . هذه المعتقدات الثانوية كالعرافة والنتنبؤ بالغيب وما الى ذلك ، تلقى استجابة عند الناس الذين يولونها اهتماماً كبيراً ، ولذلك فان مآثوراتهم الشعبية حافلة بالكثير منها . فالنتنبؤ بالغيب معتقد يجد قبولاً لدى المجتمعات الشعبية ، ولعل ما يشيع من قراءة الكف أو « الفنجان » والقدرة على معرفة المستقبل من دلالات خطوط الكف أو الشحانات الكهربائية التي يحملها والتي لا يستطيع أن يحسها أو يترجمها الا انسان أوتي قدرة خارقة ، أو شفاغية لا يتصف بها الكثيرون ، ولا تتحقق الا لقلّة قليلة جداً ، أو عن طريق الاشكال التي يرسمها ما يتبقى من « بن » في فنجان القهوة ، يمكن أن يسهم في تأكيد هذه الظاهرة التي يؤمن بها الكثيرون ، حتى في أكثر المجتمعات علمانية ، وينظر المجتمع الشعبي الى هؤلاء الذين لديهم القدرة على

( ٢٠ ) تدارى : تغتفى - حده : عنده - الخلس : الانسان الذي لا اصل له - لبن الهلف : لبن الحيوان الذي لا يرجى منه اى عطاء - النساء : النساء - صفر اللحاء : صفر اللحي اى الاجانب من غير العرب - الجنايين : الحداثق - الحمام : الحمى ( اى حمى جساس ) - يشلع : يبلو شديداً باهرًا .

قال له يا ملك اديني امانك ..  
 امان الله يخزى الكاذبين ..  
 قال له عليك الامان ثم الامان .. يا رمال  
 تقول .. امان الله ولا تكون خائفين ..  
 قال له عمرك راح وزمانك مولى ..  
 ما بقى لك من الزمان الا قليل ..  
 ثلاث سنين يا ملك القبائل .. وفي  
 الرابعة حاثموت يا عز الملوك الكاسرين ..  
 ظهر لك ولد من خلفه ربيعة ..  
 صغير السن بعيون واسمين ..

ويقتلك يا عز البوادي .. على فرا  
 شك وانت قاعدين .. (٢١)

ان الحلم هنا يقوم بنفس الوظيفة ، خاصة  
 وأن كثيراً من الناس يؤمنون بالحلم ويعتقدون  
 فيما يحمل من رموز ، مما كان مجال دراسات  
 كثيرة في علم النفس وغيره من العلوم التي  
 تصدت للانسان لتدرسه وتحلل غرائزه  
 ونوازمه .

ويطول بنا الامر لو تحدثنا عن كل جزئية من  
 جزئيات هذه المعتقدات الثانوية التي تغلب دوراً  
 كبيراً في حياة الفرد والمجتمع ، ولا ينتقص من  
 قدرتها على التأثير في سلوك الناس ، ما يؤمن  
 به من تفسيرات علمية لسلوك الانسان ورغباته  
 الواعية ، وغير الواعية ..... الخ .. الا أن  
 اهم ما يمكن أن نستخلصه من كل ذلك هو أن  
 العناصر الحضارية الجديدة التي تأتي بها  
 الحضارة المعاصرة ، سواء في جوهرها أو في

من الأفراد . ولعل أشهر من تنسب لهم  
 المأثورات الشعبية مثل هذه القدرة « ضاربى  
 الرمل » أو « الضمارين » وفي نفس سيرة  
 « الزير سالم » يفسر الرمال « لحسان  
 اليماني » حلمه الذي يلخص الأحداث التي  
 تنوأل بعد ذلك في السيرة ، ودائماً تثبت  
 انكباية صديق النبوة التي قد لا يصدقها من  
 تقال له فيقول الراوى بعد البدء بالصلة على  
 النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو اسلوب  
 مالوف في كل حكاياتنا الشعبية وفي الكثير من  
 اغانينا الدينية ، يقول على لسان حسان  
 اليماني :

اما اول ما نبدى نصلى على النبي ..  
 نبى عربى كل جمععه له عيد ..  
 قال اليماني عشت من الاعوام ١٥٠٠  
 .. عشت من الاعوام وانا متسلطنين ..  
 انا باحسب ان الدهر دام لى ..  
 اتارى الدهر غدراثة قريبين ..  
 ويا رمال فسر لى حلومى ..  
 حلوم الليسل منها مرعين ..  
 حلمت الرعد يدوى في الجنائين ..  
 يهرردم في القصورا العالين ..  
 حلمت ان مدينة من فوق مدينة ..  
 ومن فوقها هودج سايرين ..  
 حلمت ان القصر اظلم عليه ..  
 ولا عندى سعياف ولا معين ..  
 ويا رمال فسر لى حلومى ..  
 حيلوم الليسل منها مرعين ..

( ٢١ ) متسلطنين : سلطانا - غدراثة قريبين : أي أن غدرة قريب فهو غير مؤتمن - يهرردم : يهدم ويهدم - من فوقها : من فوقها .

ترقو بها إنها بعد أن تخرق عين كل من تتصور أنه قد حسد الابن ، ثم تحرقتها بعد ذلك ، وتتصور أنها بذلك منعت الحسد عن ابنها أو قضت على العين الحاسدة ، ولا ينفصل هذا المعتقد عن المعتقدات السحرية القديمة عند الإنسان البدائي الذي كان يظن أنه يستطيع أن يلحق الضرر باعدائه ، إذا استعطر عليهم اللعنات ، أو قام بالحق الضرر بجزء من أجزاء عدوه أو أحد لوازمه . . .

إن الإنسان في ظل هذه الحضارة التي نعيشها ، لم يزل بعيداً عنها على اختلاف في الدرجة بين إنسان المجتمع الشعبي ، وإنسان المدينة الذي يعيش في قلب مظاهر الحضارة وصورها الخلابة ، ولكنهما يشتركان على أية حال في البعد عنها من الناحية المعنوية . . . كل منهما له عالمه الخاص به . . ما زال الأول محتفظاً إلى حد كبير بعباداته وتقاليدته وأساليب تعبيره التي تغير وتعدل لتكييف نفسها دائماً مع الجديد الذي يفرض نفسه كل يوم . . أما الثاني فهو سبيء الظن بها لأنها لم تستطع أن ترضي حاجات روحه ، مثلما أرضت حاجات جسده ، ولم تستطع أن تخلق بينه وبين عالمه ذلك التعاطف الذي يمكنه من الاستمرار ولذلك فهو يلجأ إلى كل ما ينسبه ضغوطها وتوتراتها ، وما نراه اليوم من شيوع نزعات الهيبيز أو انتشار العقاقير المخدرة في المجتمعات التي أخذت من الحضارة المعاصرة أوفر نصيب ، ليشهد على فشل هذه الحضارة في التعبير عن جوهر هذا الإنسان وأرضائه ، فالخروب الرهيبة التي عانى منها البشر في ظل هذه الحضارة ، كانت ولا تزال سيفاً مسلطاً عليها وعلى الإنسان الذي يحيا في ظلها ، وما لم نحاول فهم تلك الشخصية الإنسانية المعقدة التي لم يستطع رجل العلم أن يفسرها إلى الآن أو أن

مظاهرها العامة ، لما نزل على السطح ، لم تنفل بعد في نفوس الأفراد الذين يحملونها أو يعيشون في أطرافها . فالعنصر الحضاري الجديد لا يلقى القديم ، فقد تغير صورة القديم أو تعدل وظيفته ، ويصبح جزءاً من ظاهرة أخرى كما هو الحال في كثير من الاختراعات الحديثة مثلاً ، أو في بعض أنماط السلوك التي تاتر تائراً مباشراً بما يعوج به سطح المجتمع من تيارات . ولو نظرنا بشيء من الإمعان في تاريخ الحضارات الإنسانية لوجدنا أن العناصر التي تفقدها الحضارة فقدت تماماً عناصر محدودة قليلة في العادة ، إذ أن قانون التطور الحضاري يجعل الظواهر التي تفقد وظيفتها تتحول إلى شكل آخر ، أو تندمج في عنصر آخر ، ويمكننا أن نضرب عدة أمثلة على ذلك ببعض صور السلوك الديني والأخلاقي فهي عندما تفقد وظائفها الحيوية في الحياة ، تتحول إلى الفولكلور في صورة أمثال وحكايات شعبية تظل مؤثرة في حياة الناس وسلوكهم . فالأسطورة عندما فقدت وظيفتها الدينية والعلمية باعتبارها دين وعلم المجتمع الذي كان يعتنقها ويؤمن بها ، ويفسر بها ظواهر الحياة والكون من حوله ، قد انفكت لكى تصبح مجموعة من المعتقدات الثانوية التي هيئت إلى سفع الكيان الاجتماعي - كما يذهب إلى ذلك أستاذنا الدكتور عبد الحميد يونس - وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من سلوك الأفراد ، مما نجده منعكساً على أساليب التعبير الشعبية في الأغاني والألغاز والحكايات والأمثال والموسيقى والرقص الشعبي . . الخ ، بل أنها تصبح أجزاء من عادات المجتمع وتقاليدته . فالطقوس التي تقوم بها الأم عندما تتصور أن هناك من تعرض لأحد أبنائها بالحسد ، فتقوم بصنع « هروس » من الورق

لان هذا هو منطق العصر والحياة ، ما لم نرد لانفسنا الاندثار والموت ، الا انه يجب ان يكون واضحا ومفهوما ان كل حضارة يُراد لها الاستمرار لا بد من ان تقوم على أساس من الرخاء المادى والفهم العميق للانسان الذى يُراد له الاستمتاع بهذا الرخاء والا انقلبت نعمة الحضارة نقمة على الانسان ، وتحول الرخاء الى قسوة شديدة وجفاف فى الروح لا رواء بعده ، ولا شفاء منه .

يسيطر عليها ، فنستظل مهددين دوماً بالتهيار حضارتنا (٢٢) ، وليس معنى ذلك ان يفهم اننا نرى فى اسلوب حياة المجتمعات الشعبية ، وتعبيرها عن نفسها ، النموذج الأمثل ، أو ما ينبغي العودة اليه لأن ذلك يُعد من قبيل الخطأ فى التفكير لأن الحياة لا تعود الى الوراء، ولكن علينا ان نستفيد من الدروس التى مرت بنا فى مجتمعات اخرى ، لكي نعرف اننا بسبيل الدخول الى العصر الصناعى بقوة دفع كبيرة ؛





## الأصمعيّ من وجهة نظر المأثورات الشعبية

أحمد كمال زكي \*

وتلك حكاية من الحكايات التي شنع بها شائوه ، وما كان أكثرها . لكنها لا تكساد بمغزاها تقاس بقبج ما اعتاد أن يرويه عنه أبو عبيدة معمر بن المثنى ، وهو الرجل الذي نافسه على الصدارة واقتحم مثله مجال الرواية . وكاد لولا سوء الخلقه ونقص اللبابة وتفرق الأراء حوله أن يصل الى هارون الرشيد ويختص به . ومع ذلك فأمثال هذه الرواية اذا كانت ادخل في باب الطرائف والنوادر ، تحمل وراءها رصيذا هائلا من تراث قبليّ

(١)

في الروايات التي ساقها السيرافي (١) - أن أبا محمد يحيى بن المبارك اليزيدي هجبا الأصمعي - واسمه عبد الملك بن قريّب الباهلي (٢) بقوله :

أين لي دعوى بنى أصمع  
أفتقر رباعك أم أهله  
وما أنت هل أنت إلا امرؤ  
إذا صح أصلك من باهله

\* الدكتور أحمد كمال زكي استاذ الأدب العربي بكلية البنات ، جامعة عين شمس وله دراسات منشورة حول الأدب العربي وتاريخه .

( ١ ) أخبار النحويين البعريين ٢٣ ط ، الحلبي ١٩٥٥ وأورد الزبيدي الشعر نفسه في طبقات النحويين واللغويين ٦٣ ط ، المانجي ١٩٥٤ .

( ٢ ) في جميع المصادر أن « قريّبا » لقب لعل على والد الأصمعي وكان اسمه « عاصم » ولم يفارق « حى بنى اصم » بالبحر الجنوبية الا لاما - راجع أخبار أبي نواس لابن منظور ١٥/١ .

لكنه في أثناء ذلك يعود ارتياد الماضي والتنقيب فيه ، فيكون جهده في راب الصدع منفذاً أو سبيلاً نحو المعرفة وحفظ أسبابها ونسج خيوطها .

هذا مع التسليم بصحة النتائج التي يرصدها التحليليون من علماء النفس ، فإن استفتينا الاجتماعيين أرجعونا الى قوى العوامل الاقتصادية وأشكال العلاقات الجماعية . فنرى الأصمعي الذي كان طموحاً وراضياً من حاله - بعد أن احتكك - وطالما باهى بانه « ثالث الاسلام » وليس بعد أبي عمرو بن العلاء - شيخ البصرة من كان أعلم منه (٤) .. نراه وليد مجتمع تجارى يحرص فيه كل « فرد » على أن يكسب ويثرى مستغلاً كل ما يتاح من امكانيات الحياة المادية والروحية .

ومع كل ذلك فإن الحرب التي شنّها الشعوبيون على العرب - بكل أساليبها التي قد نعرض لبعضها هنا ، وفي ضوء البرمكية التي أسهم الأصمعي في معركتها أيام الرشيد - قد شملت كل عالم وراوية ، ودفعت الكثير الى اجادة التاريخ اجادة لم تفتقد الحمية قط وإن افتقدت التنظيم والتوثيق . وها هنا يبرز الأصمعي منقياً لا في دائرة أسرته أو عشيرته أو قبيلته فحسب ، وإنما أيضاً في كل العرق العربي وفي أصله وامتداداته ، ملوحاً بسيف الدفاع عن الموروث في الدين والتعليم والأخلاق والحكومة والأدب ، بما رفع أبو عبيدة ويشار بن برد وسهل بن هارون لواء المهاجرين على

قد لا يهون في تقدير المصنف وإن يكن يهون شيئاً على الباهليين . والذي لا شك فيه أن الأصمعي ما كان بالذي يثبوا من النسبة اليهم فقد كان ثمة كبار بينهم يشرف بذكرهم (٣) - لكنه حرص على ألا يجعل « باهلة » في إحدى حلقات نسبه الى مضر ، وكان حين يسأل عن هذا النسب يجيب « أنا من بني سعد بن قيس » او « أحد بني عصر بن سعد » . فإذا كان أعصر بن سعد بن قيس بن عيلان هو الجد بعد العاشر - على ما تذهب اليه المصادر كافة - والأصمعي يجاوزه احياناً ، فانتنا نحس أن ثمة أمراً يدفعه عن باهلة دفعاً . غير أن الذين حققوا نسبه اثبتوها ، فعل ذلك ابن الأنباري في « نزهة الألباء » وفعله الزبيدي في « طبقات النحويين واللغويين » وفعله ابن الجراح في « الورقة » وقد اعتداه شاعراً وراويَةً للشعر - كخلف الأحمر استأذنه - ثم فعله التأخرون من أمثال ابن العماد الحنبلي في « شذرات الذهب » والقفطي في « انباه الرواة على انباه النحاة » والزركلي في « الأعلام » .

والقضية في جعلها على إبه حال ليست محل خلاف شديد ، ولا هي تثير التساؤلات العريضة . لكن الأخبار التي تجمع على أن الأصمعي كان طلعة وراوية لا يشق له غبار يمكن أن ترد إليها على افتراض أساسي في طبيعة السلوك البشري ، من حيث يبلغ بالإنسان حب الظهور حدّاً يحرص فيه على تفنُّص كل ما يعلق به وبأسرته من شواثب ، وربما أصبح الفنج أو الادعاء حقاً مشروعا في تقرير اعزازه لنفسه واكباره لشأنها ، فيروح يبحث ويتسائل فإن أعوزته الحقيقة أسعفه الخيال .

( ٣ ) منهم حاتم بن النعمان وقتيبة بن مسلم وأبو امامة الصاحبى وزيد بن الحباب وسلمان بن ربيعة اللذان ولّاه أبو بكر الصديق - راجع المغزى للزبيدي ٣ : ٣٥٣ ط : لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٨ - ١٩٦٨ ، وجمهرة أنساب العرب لابن خزم ٢٢٣ ط . المعارف ١٩٤٨ .

( ٤ ) راجع طبقات النحويين واللغويين ٦٢ :

بعد في أهل العالية الذين سكنوا تحت نهر الأبله  
وامتدوا جنوبيه الى الصحراء (٧) .

ويعتينا من الباهليين قُربَ أو عاصم  
والد الأصمعي ، وكان أحد أبناء عبد الملك بن  
علي بن أصمعي بن مظهر بن رباح بن عمرو بن  
عبد شمس بن أعيان بن سعيد بن عبد بن غنم  
بن قتيبة بن معن بن مالك بن أعصر بن سعد  
بن قيس عيلان (٨) . عاش كما ذكرنا لا يفارق  
حي بني أصمعي الا قليلا ، وفي الغالب كان يقصد  
البصرة لزيارة أسرة باهلية قدر لها أن تجمع  
السلطة في يدها منذ اتصل سلم بن قتيبة  
بمرwan بن محمد - آخر خلفاء بني أمية -  
وعينه والياً على البصرة . ولم يكن قُربَ من  
ذوي الجاه أو الثروة كذلك لم يكن من أصحاب  
العلم كأكخيه سران (٩) ، فعاش في عزلة لم  
تجد زيارته لسلم أن تخرجه منها . وتفرغ  
لتربية أولاده - ولم يكونوا كثيراً - بلح على أن  
يكونوا مذكورين ، فلم ينبج إلا مع عبد الملك ،  
وقدر أن يكون لابن ولده الأكبر عبد الله  
- وكان اسمه عبد الرحمن - بعض الأثر في  
ترديد اسمه ، فقد صار من أهم الذين حملوا  
عَلَمَ عمه عبد الملك الأصمعي .

ولا نعلم تماماً تاريخ وفاة قُربَ ، ولكن  
الأخبار تدل على أنه عاش حتى رأى ابنه  
عبد الملك يتحدث في العلم ويذكره هو في بعض

الا يكفوا عن الإيمان بحق الأحرار (٥) في التربع  
على قمة المجد .

**ومهما يكن من شيء فإن الأصمعي من باهلة،**  
وهذه كانت بنت صعب بن سعد العشرية من  
مذحج البهانية . هكذا يقرر ابن حزم في  
جمهرة أنسابه (٦) ، وقد نسب إليها بنو معن  
بن أعصر المضري ، وهم قتيبة ووائل وأود  
وجاوة . وعلى الرغم من أن معالم العظيمة  
وشروطها كانت موفورة لدى كل أسرة عربية  
قديمة فقد افتقدتها هذه الأسرة ، بل رُمي  
رأسها معنُ بن مالك بالضعة والخسة لانه  
بنى بزواج أبيه بعد وفاته . ولا جدال في أن من  
العرب الجاهليين من كان يعقد على زوج أبيه  
غير أن الأغلب أنهم استقبلوا هذا الزواج  
وحقروه . ومن ثم نزلت بذلك الفرع المضري  
لعنة الزاوية ، وحاققت تلك اللعنة بجميع  
بيوتاتها حتى لترضى في مجموع بيوتها - بلا  
استثناء تقريباً - أن تجريها فزارة حيناً وذيبيان  
حيناً آخر ، والجوار حيلة الضعيف في عصر  
كان يؤمن بالقوة وشدة البأس .

ولقد سكن الباهليون جنوبي اليمامة ،  
وقيل وسطها ، واذا شُرِعَ في بناء البصرة  
ينزحون إليها مع من نـزح من العرب ،  
والأعراب ، ويحتلون بئر الحفير على أربعة  
أميال من جنوب غربي البصرة ، ثم يدخلون

( ٥ ) لهذه الكلمة مدلول تاريخي خاص تفسره الكلمة الفارسية « آزاد مرد » وتطلق على اإستقراطية إيران الذين  
وصفهم الجاحظ بأنهم كانوا ينفقون لآل النبي ولن خلفه ويعملوا علي تقبيل الجوس ( البخلاء ٢٠٩ ط . دار الكتاب  
المصري ١٩٤٨ ) وقد ذكرهم ابن القفغ في كتاباته وشار في اتباعه . كما غرض لهم الطبري في حوادث سنة ١٤٣ من  
تاريخه ، والمعروف أن « آزاد » تعني الحر و « مرد » تعني المرء .

( ٦ ) جمهرة أنساب العرب ٢٣٥ وما بعدها - ط . المعارف ١٩٦٢ .

( ٧ ) الأصمعي ١٥ اعلام العرب ١٨ .

( ٨ ) اخترت رواية القطبي في الآباء ( صفحة ١٩٨/٢ ط . دار الكتب المصرية ١٩٥٢ ) طولها وينسقط السبيري في  
والزوزباني وابن خلكان بعض حلقاتها .

( ٩ ) فيون الأخبار لابن قتيبة ١ : ١٢ ط . دار الكتب المصرية ١٩٢٥ وفي أغاني دار الكتب ( ٥ : ٢٨٧ ) وصف بأنه  
كان نللاً جاهلاً لم يلق أحداً من أهل العلم قط .

سفيان بن معاوية بن المهلب قائد السفاح ،  
وخاربه يشد أزره مضربة البصرة - وأغلبهم  
تميم - ثم فلول بنى أمية ، في حين انضم إلى  
القائد العباسي كل الأزد وربيعة وسائر اليمانية  
الذين استمالهم المهالبة (١٤) .

ولقد كان بين المهالبة والباهليين صراع قديم ،  
فلما انتصر سلم على سفيان بن معاوية ،  
اجتاح سلم دورهم ثم اغار على بيوت  
اليمانية ودمرها وسبى نساءها . فامتلا قلب  
الصغير فخاراً ، ومنذ ذلك عشق البطولة  
وحفظ كل ما قيل فيها من أرجاز ، حتى ان  
عمر بن شبة الاخباري يروى انه سمع  
الأصمعي يقول « حفظت - أو احفظت - ستة  
عشر ألف أرجوزة » (١٥) ، وعن أبي حاتم  
السجستاني انه سمعه يقول لبحراني « احفظت  
أربعة عشر ألف أرجوزة » وفي رواية للرياشي  
« اثني عشر ألف » وقال المسازني « قتت  
للأصمعي : أنك لتحفظ من الرجز ما لا يحفظه  
أحد . فقال : انه كان حمتنا وسدمتنا » (١٦) .

ولعله لفتت في هذا الحين إلى حكايات  
البطولة التي يتضمنها الرجز عادة بطبيعتها  
محتواه ، فتنبه إلى ذؤبان العرب وفرسانهم  
وأبطالهم . ولما كانت باهلة في جاهليتها جارة  
لذبيان - وقد أشقتا عبس طويلاً كما أشقت  
اليمانيين الذين كرهتهم الباهلية - فقد التقى

استناده (١٧) ، وكان قد اتصل بشعبة بن الحجاج  
وحجاج بن سلمة بن دينار وحجاج بن زيد بن  
درهم الأزدي وميسر بن كدام ، ومن ناحية  
أخرى استمع إلى خثف ، وجلس إلى أبي  
عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وغيرهم (١٨)  
من أعلام البصرة .

## ( ٢ )

كل أولئك في أعم تخطيط لأبعد تحديد ،  
أما مع التخصيص المفصل فلا بد من ان نقف  
بالأصمعي في البصرة حيث درج وقد تعود ان  
يلقن عن والدیه صغيراً وشيوخه كبيراً أغلى ما  
يلقى بالصدور وتهتدي بهديه القلوب . ويلقانا  
في هذا الصدد ما كتبه البحاة عبد الجبار  
الجومرد - مستعيناً بكتابات عبد الله بن أحمد  
الربيعي والسريافي وابن خلکان ومن لف لفهم -  
عن ذلك الصبي الصغير الذي شب في حي بني  
أصمع وأرسل إلى الكتاب في السادسة حيث  
حفظ القرآن الكريم وشيئاً من مبادئ اللغة  
وقليلاً من الأدب . ولم يكن هذا الصبي يمتاز  
عن غيره إلا بشيئين : الأول هو الذكاء الذي  
يعينه على سرعة الحفظ ، والثاني هو الدمامة  
التي لا تجد هنداماً حسناً لاخفاؤها ، وكان قد  
ولد عام ١٢٣/٧٤١ للهجرة (١٩) ، وفي التاسعة  
من عمره شهد الانقلاب العباسي وتسامع نبأ  
عميد الباهلية - سلم بن قتيبة - الذي تحدى

(١٥) كان الأصمعي يقول أحياناً « حدثني أبي » أو « قال لي أبي » - راجع الاغانى ٥ : ٢٨٧ .

(١٦) راجع الانباه ٢ : ١٩٨ ومراتب النحويين لأبي الطيب اللقوي ٥٧ ، ٦١ ، ٦٢ ، وما بعدها ط . نفثة مصر بالقاهرة ١٩٥٥ ، وكذلك الامالي لأبي على القالي ١ : ١٦٩ ط . دار الكتب ١٩٢٦ ووفيات الاميان لابن خلکان ٢ : ٢٤٦ ط . النفثة المصرية ١٩٤٨ .

(١٧) الأصمعي ، حياته وآثاره ، ٥٨ ، ٥٩ ط . دار الكشف ببيروت ١٩٥٥ .

(١٨) مراتب النحويين ٤٨ .

(١٩) أحمد كمال زكي : الحياة الادبية في البصرة ٨٥ ، ٨٠ ط . دار المعارف بمصر ١٩٧١ وتاريخ أبي الفداء اسماعيل ١ : ٢٢٥ وما بعدها ط . القسطنطينية ١٢٨٦ .

(٢٠) الانباه ٢ : ١٩٨ والبيهة ١١٢ وفي نزهة الالباء ١١٢ « احفظت عشرة آلاف » فقط .

(٢١) مراتب النحويين ٥٧ والسدتم هو الحرص .

في شتى المصادر وعلى السن الإثبات نفهم انه أصبح من أكثر طلاب العلم ملازمة لمجالس العلماء ، وبرز على أقرانه حتى أن أحداً لم يثبت له سوى أبي عبيدة معمر بن النشئ وأبي زيد الأنصاري . وعلى غير ما صادفه هذان من عقبات وامتحانات عسيرة في طريق التدريس ، جلس هو بسرعة وسهولة يُعَلِّم وقد عقد حلقة تحت عمود من اعمدة المسجد الجامع . وسرعان ما نشب الخلاف بين الثلاثة ، وكل واحد منهم راح يطلع على الآخرين بقلة الرواية دون أن يذكرهما بالزيد ، وإن يكن أبو زيد أقلهم طغناً . واعتاد أبو عبيدة أن يصف الأصمعي بالبخل وضيق العطن ، فإذا ذكر هذا أبا عبيدة قال « ذلك ابن الحائك » (٢٠) .

ولقد كانت البصرة اذذاك مسرحاً عجيباً للأحداث والاهواء والفرق والعادات والتقاليد ، نزلها العرب وفيها الأنباط - أياً كان دهمهم - وهم العنصر الوطني على الحقيقة . وكان بينهم قوم من فارس عثرفوا بالأساورة ، وآخرين ملأوا والقرى ، حتى أن العرب كانوا - على ما يذكر يافوت - لا يكادون يخرجون من أحيائهم حتى يجدوا أنفسهم بين قوم منس إبران (٢١) . وإلى جانب هؤلاء « زط » من السند أو الهند ، كثروا بالبلد حتى سميت البصرة القديمة « أرض الهند » ، ومن فصيلتهم السابجة الذين عملوا جلاوذة وحراس سجون ، ونستطيع أن نضيف إلى هؤلاء الزوج الذين أشاد بهم الجاحظ في إحدى رسائله وحملوا لواء الشعب الذي عثرف في التاريخ بثورة الزوج (٢٢) .

على حشد هائل من العواطف المتضاربة بمنزلة بن شداد حتى ليروى أن أيام عيس وأشعار عنتره كانت أول ما اشتغل به الأصمعي ، وقادته تجربته فيهما إلى أن يقرر أن عنتره ذهاب بعامة شعر الحرب (٢٣) .

لكن ما بالناس نستبق الأيام ولا تزال خططي الصبي تتعثر بين بيته في بئر الحفيرة ودار سلم بن قتيبة في البصرة - ومساجد هذا البلد ، بخاصة مستجدها الجامع الذي طالما عمس بمجالس أبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وخلف الأحمر ويونس بن حبيب وعمرو بن عبيد ، بالإضافة إلى سوق المربد الذي كان يمتد غربي البصرة ويتجمع فيه الأعراب بحكاياتهم وأشعارهم الغريبة ورواياتهم النادرة في اللغة . ولقد أكثر من ارتداد هذه الأماكن ، والتقى بشار بن برد وابن المقفع ووالبة بن الحباب وسبويه وحماد بن سلمة والنضر بن شميل - وأبي محمد التيزيدي ومؤيد السدوسي ، كذلك تعرف - إلى أيام شبابه - من الأعراب على عمرو بن عامر البهذلي الراجز ، وجهم بن خلف المازني قريب أبي عمرو بن العلاء وصديق خلف الأحمر ، وأبي مسحل بن حريش الذي قدر له أن يناظره ، وأبي مالك بن كركرة الذي كان يعلم في البادية ، وأبي البيداء الرباعي الشاعر الذي نزل البصرة واشتغل بدوره في تعليم الصبيان (٢٤) . وسليك المستشرق « شارل بلا » مع هؤلاء أبا الجاموس ثور بن يزيد استاذ ابن المقفع في الفصاحة ، وأبا مهدية والمنتجع بن نبهان (٢٥) .

ومن الروايات التي سنجلت عن الأصمعي

(١٧) فحولة الشراء للأصمعي ٣٥ ط. مصر ١٩٥٣ والأصمعي حياته وآثاره ٣٢٥ .

(١٨) راجع فهرست لابن التميمي ٦٦ ، ٦٩ ، ٧٠ ط. المكتبة التجارية ١٣٤٨ ومراتب النحويين ٤٠ . والمزهر ٢ : ٤٠١ .

(١٩) الجاحظ في البصرة وبغداد بترجمة ابراهيم الكيلاني ١٩٢ ، ١٩٣ ط. دار القيلة العربية ١٩٦١ .

(٢٠) مراتب النحويين .

(٢١) معجم البلدان ١ : ٢٥٦ مصر ١٩٢٣ .

(٢٢) الحياة الأدبية في البصرة ٥٨ ، ٥٩ .

ان لقاء الاعراب حيث الحضر قصور ، وان تعقيمهم في منتجعاتهم بالبادية البعيدة هو الغنم الأكبر .

فارتحل يتصيدهم حيث يعيشون ، وجمع من أقاصيص البطولة والحب والتضحية ما جمع . وفي الحجاز رصد كل اخبار المحبين ورواها ودون ما ينسب الى قيس بن الملوح من شعر (٢٥) ، وفي المدينة - بصفة خاصة - لم يفته ان يتردد على حلقة نافع بن عبد الرحمن بن نعيم كما تفقد منازل هذيل وحصل الكثير عن رجالها مسجلاً لابي قلابة وامية بن ابي عائد واسامة بن الحارث وابي العيال الكثير مما رآه يجدى على اهتماماته اللغوية وميوله القصصية ، وفي دومة الجندل تلقى كل اخبار عقيل بن علفه وابنته الحرياء التي زوجت يزيد بن عبد الملك ، ولما اجتاز نجداً الى منازل قيس عيلان اطال وقوفه عند اعراب ذبيان وكتب في اوراقه ما كتب حتى ليحدثنا ان احدهم قال له «انت حثف الكلمة الشرود» وقال له آخر «ما انت الا الحفظة تكتب لفظ اللفظة» وخاطبه ثالث بقوله «ما تسدع شيئاً الا نمصته» (٢٦) .

غير ان هذا اذا كان يصفه لقوى من طراز فريد (٢٧) فان الكتب القديمة تحفل بالقصص المدهشة التي كان يرويها عن هؤلاء الاعراب مما سنعرض له فيما بعد ، وكلها يشهد بطول باعه في هذا الفن ويدل على انه لم يكن دون ابي عبيدة احاطة بامور العرب مع صحة سماع وقوة بيان . وقد حرص على ان يكشف الجانب

ولئن كانت التجارة تجمع بين هذه العناصر فقد فرقها احساس عارم بالفردية ، وتدل هذه الظاهرة على شيء هام يمتاز به البصريون وهو نزعتهم الاستقلالية في التفكير والتقدير وهذه النزعة هي التي افسحت المجال لازدهار الاعتزال - كاتجاه فلسفي - لانه يدعو الى حرية الفكر وحرية النقد ، كما افسحت المجال لان تطل «الازادمردي» براسها فتعطي للعوالي الفرصة لان يشككوا بجهة الشعبية لقائمة العرب . وقد استغل ابو عبيدة هذا الموقف فاعلن بغضه لهم ولف كتاباً في مثالبهم وزعم انه اخذ مادة كتابه مجاز القرآن من تفسيرات الاعراب البوالين على اقبابهم (٢٢) ، في حين اخذ الاصمعي الموقف المقابل فدافع وهاجم ، واستغل ذكاه وحضور بديته وسعة حفظه في الايقاع بابي عبيدة والتنديد بكل «الحمراء» ولا سيما الفرس ، وحقق في ذلك نجاحاً كبيراً حتى قال الشافعي «ما عبر احد عن العرب بمثل عبارة الاصمعي» (٢٤) .

ولم يفته ان يجالس «المسجدين» الذين اعتادوا ان يلازموا الجامع ويخوضوا في الاخبار وينشدوا الاشعار، وتتطاير في كل فن استلثهم الدقيقة ومن ورائها الاجوبة المسكتة والمفحمة . فعزف بينهم كما عزف في المجالس الجادة متلقياً متفهماً ومعلماً ، وأعجب الجميع بغطنته وبطرافه اسلوبه وحسن القائه وأوسعوا صدورهم لتعليقاته . ومن ناحية اخرى تعقب البدو في سوق القبائل المجددة بالبصرة ، ويكتب ما عندهم من الفاظ غريبة وعبارات عجبية ، واقاصيص الغامرات والأبسام والانساب . وان هي الا سنوات حتى شعر

(٢٣) طبقات النحويين واللغويين ١٩٣ ، ١٩٤ وفي الموضوع نفسه انه كان يقول بالقدر وراجع أيضاً مراتب النحويين ٤٥ .

(٢٤) البقية ١١٢/٢ .

(٢٥) راجع الاغانى ٢ : ٢ وما بعدها بالتفصيل .

(٢٦) اخبار النحويين البعريين للسرياق ٦٦ والمزهر ٣ : ٢٢٤ .

(٢٧) يحسن مراجعة العقد الفريد ٣ : ١٨ - ٩٨ تحت عنوان «كتاب كلام الاعراب» كذلك مزهر السيوطي وامالي القائل ، فتمت مجموعات لقوية نفنى كثيراً في الاستشهاد .

نفر يحفظ لسانه الا عن الشعر والأخبار فرجع وهو يؤمل خيراً ، وكانت الخطوط العريضة التي رسمته اذ ذاك هي : رواية لا مثيل له ، ثقة صدوق ، أعذب من يتحدث ، لكن حياته توشك ان تصرف ذوى الجاه عنه . ثم هو شاعر يستطيع ان يجيد ولكنه في نقد الشعر لا يشق له غبار . وفي رواية الحديث يحفظ ولا يتكرر ويكره المعتزلة ويناصر السنية ويقول « ثلاثة تحكم عليهم بالدناءة متى تعرفهم : رجل يناقش في القدر على قارة الطريق ، ورجل تشتم من فمه رائحة الخمر ، ورجل يتكلم بالفارسية في بلد عربي » على أنه يحق خفيف الظل وطالما تغنى بأن « جمال الروح أطول ربيعاً من نصارة الوجه » ويمتدح البخل حتى يقول « نعم شعار المسلمين التخفيف » .

### (٣)

ويتولى هارون الرشيد الخلافة سنة تسعين ومائة هجرية والاصمعي في عامه السابع والأربعين ، شاباً لا يزال ، وشهرته في الخافقين . وهنا في هذه المرحلة من حياته او ابتداء من هذا التاريخ تأخذ شخصيته في التحول ، أولاً لأنه أثر ان يترك البصرة نهائياً ليعمل نديماً في بلاط الرشيد فاصطنع - في سبيل اكتساب رضاء الخليفة - أسلوب الفكاهة بجانب أسلوب العلم ، وثانياً لأنه ترك نفسه لتيسر الحوادث الجارف فغاب في طيات الموج مرات وطفا مرات وأوشك ان يقتل في حكاية من مثل هذه الحكايات التي يرددها العامة هنا وهناك .

والواقع أنه كان لا بد ان يترك البصرة وقد اخذ العلماء يتركونها الى بغداد ليظفروا بمكان

الوضئ من الحياة التي وصفها أبو عبيدة معتمة مقفرة ، وذلك موقف فكري تفرسه ايدولوجية كل منهما .. أحدهما شعوبي متهم متهم ، والآخر عربي متأثم متيسم ، وكلاهما يؤكد أنه صادق ، فاعترف العلماء - حتى المهجن منهم كنافع بن عبد الرحمن واسحاق الموصلي - بصدق العربي ورموا الشعبي بالتضليل والافتراء ، وقال أبو نواس وهو من هو حملاً على العرب الخلس « كان طلاب العلم اذا جاءوا مجلس الاصمعي اشتروا البعر في سوق الدار ، واذا اتوا مجلس أبي عبيدة اشتروا الدار في سوق البعر » (٢٨) .

ومهما يكن من شيء فقد استغل الاصمعي كل مرياته او أغلبها في مقارعة الحمراء - كما يسمى الشعبيين - ويتصيد زعماءهم ويناقشهم او يرد عليهم وربما سبهم على ما رأيناه يفعل مع أبي عبيدة ، ولما سمع أشعار أبي نواس في النيل منه كعربي قال « غلام خليع نظم الشعر وهجا العرب » (٢٩) ، ووصف بشارة بعد ان سب الباهليين بأنه « قرن ابن قرن » (٣٠) ، ورمى ابن الأعرابي بالجهل والخطأ (٣١) .

ولا شك انه استطاع ان يجعل نفسه قبلة الأنظار ، واشتد الاهتمام به عندما راح يتناول شؤون الدولة بالنقد . لا يعجبه أسلوب الهادي في الحكم ، ويعلم سخطه على استدثائه آل برمك . وكان قد زار بغداد الناشئة مرة قصرها على الاتصال ببعض سادة القوم فيها ، ولا سيما سعيد بن سلم الباهلي الذي ترك البصرة نهائياً وخلف فيها بعض ولده . وفي مجالسهم لم يخف غضبه على تحول الامور الى غير ما يتفنى العقلاء ، ونصحهم من هؤلاء

(٢٨) وفيات الأعيان ٢ : ٢٤٦ .

(٢٩) اخبار أبي نواس لابن منظور ١٧ ومع ذلك فقد كان يقدر شاعريته .

(٣٠) الأغاني ٣ : ٢٠١ .

(٣١) الزهر ٢ : ٣٢٢ .

في قصر الخليفة معلمين كانوا أم مسافرين أم مغامرين . وكان الرشيد قد أحسن - منذ صغره - بأهمية هؤلاء العلماء ، وذلك عندما جعل أبوه الكسائي معلماً له ، فطلب إلى حاجبه الفضل بن الربيع أن ينظم له مجيء هذا الصنف من الرجال الذين يملأون فراغ العقل والوقت والنفس جميعاً ، وبهؤلاء وبالشعراء الذين اعتادوا أن يترددوا على القصر تائق بلاط الخلافة بأكثر الحضيات المختارة من شيوخ العلم والأدب .

ويبدو أن محاولات الأصمعي لدخول قصر الخلافة بدأت بتخطيط مقصود بعد أن ملأت سماء بغداد أخبار المنافسة والصراع العنصري بينه وبين أبي عبيدة في البصرة . وكان هذا قد حاول الاتصال بالخليفة قبل الأصمعي ، فتوسل إلى جعفر بن يحيى البرمكي أن يتوسط له عند الرشيد ، فقال له « مثلك لا يدخل على الخلفاء » وذكر له ميوباً أبرزها اللثغ والتخنيث ، ولم يذكر قدرته ولا سوء أدبه - الشيين الذين شهر بهما - فرجع خائباً أو كالخاب (٢٢) . وفي الجانب الآخر كان الفضل يذلل قصاره لفتح الأبواب أمام الأصمعي ، وسمع بذلك أبو نواس أشهر رواد القصر فقال « أما أبو عبيدة فانهم أن امكنوه من سيفه قرأ عليهم أخبار الأولين والآخرين ، وأما الأصمعي فليبل بطربهم بنمائه » (٢٣) .

ونسجل لنا ابن عبد ربه (٢٤) حكاية طويلة وطريفة - لا شك أن الخيال قد تدخل فيها كثيراً - عن وصول الأصمعي إلى قصر الخلد حيث يقيم الرشيد . وخلصتها أنه انتظر طويلاً في بغداد ، متيمناً فيما يبدو بدار سلم بن

قتيبة ، دون أن ينسى آل برمك - فلا بد من المهادنة والمداخنة - ودون أن يلم بباب القصر على النساء أو في مؤهن من الليل . وفي إحدى المرات وقد تقدم الليل وترجع الأرق بين عيني الرشيد خرج نخادمه يقول فيمن بالباب « هل بالحضرة أحد يحسن الشعر ؟ » فتقدم قائلاً « أنا صاحبك إن كان صاحبك من طلب فادمن أو حفظ فأتقن » .

ثم تأخذ القصة في سرد تفصيلات لم تعهد لدى الأصمعي قط ، وإن عرفت بقدر - عند أبي عبيدة ، بل لقد كان ما يفرق بين الرجلين في الرواية هو عناية أبي عبيدة بالتفصيل والتصوير ، في حين تقتصر الرواية عند الأصمعي على الحكاية المجردة من أي تزويق (٢٥) . ولقد بلغت الرواية في الطول جداً لا يمكن أن تستوعبه رواية تجري على نهج روايات المحدثين التي تعنى بالاسناد من ناحية ، وتنحري الصدق في البعد ما وسعها عين التفصيل والاسهاب من ناحية أخرى ، مما يلقي في الروح أن يد التحوير قد امتدت إليها امتدادها إلى كثير من مروياته . وكأنه كتب على الرجل أن تغدو حياته نفسها قصة مسن القصص الشعبية ، فيعاد تشكيلها بأكثر من يد ، وتنمو هي من خلالها شيئاً وتغير شيئاً !

**المهم هو أن الأصمعي يحكى عن دخوله على الرشيد كالمههور ، ويواجهه جالساً كأنما ركب البدر فوق أنزاره جملاً ، والفضل بن يحيى إلى جانبه ، والسمع يحرق به على قضب المنابر ، والخادم عند فرشة وقبوف . فاستشعر في نفسه - كما يقول - روعة وحشي**

(٢٢) طبقات النحويين واللغويين ١٩٢ .

(٢٣) الأنباء ٢ : ٢٠١ .

(٢٤) المعاد الفريد ٥ : ٢٠٩ وما بعدها .

(٢٥) راجع في هذا ، البحث المتع الذي كتبه طه الحاجري من أبي عبيدة في مجلة « الكاتب المصري » مجلد ٢ عدد ٧ صفة ٢٧٧ أبريل ١٩٤٦ ، وستلاحظ دائماً أن التسييح اللغوي هنا بعيد تماماً عن تسييح الأصمعي .



يبدأ الرشيد بمثل قديم فيحدد الأصمعي مدلوله وبين ظروفه أو ملبسته ، ثم يعرج على العجاج وابنه رؤبة ويستشده « أرقى طارق هَمَّ طارقاً » فيمضي فيها مضي الجواد في ستن ميدانه ، تهدر بها أشداده . حتى إذا صار إلى امتداح بني أمية تذكر موقفه وثني عنان لسانه إلى مدح المنصور ، فتسأل الرشيد « أعن حيرة أم عن عمد ؟ » فزعم أنه أثر أن يترك كذبه إلى صدقه . فسر الرشيد وسأله أن يرجع إلى أول الشعر ، ولا فعل ووصل إلى صفة الجمل وأطال ، تدخل الفضل البرمكي يرجو ألا يسبح ساعات السر بذكر جمل أجرب فقال الخليفة « اسكت » هي - يقصد الأبل - التي أخرجتك من دارك - وأزعجتك من قرارك وسلبتك تاج ملكك ثم ماتت فعملت جلودها سياطاً يضرب بها قومك ضرب العبيد » وضحك !

ثم سأل عن « عرف الديار توهماً فاعتادها » وهي قصيدة للشاعر عدي بن الرقاع في مدح الوليد بن يزيد بن عبد الملك ، « فمضى الأصمعي يرويهما والخليفة يقه بين لحظة وأخرى سائلاً مستهفماً ، فإذا أجاب أمره أن يمضي في انشاده . وربما راجعه في غير زجر - فلا بد أن يكون الخليفة محيطاً بكل شيء - فيسلم له الأصمعي تسليم المتواضع ويمضي بصوته الجميل والقائه المتناغم حتى يصل إلى نهاية القصيدة ، فيقفز به إلى شاعر كان يحفظ أكثر شعره وهو ذو الرمة . ويكرر الشيء نفسه دون محاولة لاشعاره بأنه يسأل سؤال امتحان - فما كان هذا عليه - وإنما هو يريد أن يكون السؤال سبباً للذاكرة . فان أجاب قبحاً ، والا فلا ضيق عليه بذلك عنده .

ويكون الشماخ بن مزرد هو النقلة الثالثة أو الرابعة ، بعدها - وقد سرتهم الساعات -

بها صوته ، ولكن الخليفة أشار إليه بالجلوس ليسكن جاشه ، ثم تجرأ هو فقال « يا أمير المؤمنين ، أضاءة كرمك وبهاء مجلك منجيران لمن نظر إليهما من غير اعتراض أذية لسه ، إيسألني أمير المؤمنين أم أبندى فاصيب بيمن أمير المؤمنين وفضله ؟ » .

وتقدم فلمح الفضل البرمكي يتسم له ، فخطب الرشيد قائلاً « ما أحسن ما استدعى الاختيار واستهل به المفاتحة ، وأجدر به أن يكون محسناً ، والله يا أمير المؤمنين لقد تقدم مبرزاً محسناً في استشهاده على براءته من الحيرة ، وأرجو أن يكون ممتعاً » .

قال الرشيد « أرجو ذلك » ثم تسأل « أشاعر أم رواية » (٣١) فأجاب الأصمعي « رواية يا أمير المؤمنين » فتسأل الرشيد ثانية « لمن ؟ » فقال الأصمعي « لذى جده وهزل بعد أن يكون محسناً ! » فقال الرشيد « والله ما رأيت أوعى لعلم ولا أخبر بمحاسن بيان فتنته الأذهان منك ، ولئن صرت حامداً أترك لتعرفن الفضل متوجهاً اليك سريعاً » قال الأصمعي « أنا على الميدان يا أمير المؤمنين ؛ فيطلق أمير المؤمنين من عقالي مجيباً فيما أحبه » .

تلك كانت البداية فقط ، وبعد ذلك يتشعب الكلام في فنون الأدب ورواية الشعر وتفسيره ومعرفة أخبار أصحابه ، وتكون ثمة مساجلات فكرية تقفنا على سعة أفق الأصمعي وعلى توفد ذهنه . ولعل هذا الجزء أصدق ما في القصة كلها ، لكنه في تصورنا أكثر من خلاصة حديث جرى في شتى مجالس ، ولحمها المؤلف أو المؤلفون ، وذلك في بداية الرحلة التي التحول فيها الأصمعي إلى شخصية شعبية واسعة الحيلة وشديدة الدهاء .

(٣١) من المؤكد أن الرشيد كان يعلم من هو الأصمعي ، ولكن الخيال هنا شاء أن يقيم بين الرجلين حجاباً لتزداد حبكة القصة قوة ، وسنلاحظ بعد قليل أن الخليفة كان عارفاً بسعة علمه وحسن بَيَانِهِ !

الأمين. ولد عام ١٧٠ للهجرة ، في حين أن الأصمعي لم يبد على البصرة إلا عام ١٧٣ يكون أحدثي المعجزات ! ومع ذلك فهذه هي الرواية بنصها عن الأصمعي :

« بعث اليّ الأمين - وهو ولي عهد انفصرت اليه فقال : ان الفضل بن الربيع يحدث عن أمير المؤمنين انه يأمر بحملك اليه على ثلاث دواب من دواب البريد وكان حينئذ بالرقّة ، فجئته وحملت اليه . فما وصلت الرقة اُوضِلت الى الفضل بن الربيع فقال : لا تلقين أحدا ولا تكلمه حتى أوصلك الى أمير المؤمنين ، وانزلني منزلا أقمت فيه يومين أو ثلاثة ، ثم استحضرنى فقال : جئني وقت المغرب حتى ادخلك على أمير المؤمنين ! فجئته فأدخلني على الرشيد وهو جالس منفرد ، فسلمت فاستدنانني وأمرني بالجلوس فجلست ، فقال لي : يا عبد الملك ، وجهت اليك بسبب جاريتين اهديتا اليّ قد اخذتا طرفا من الأدب أحببت أن تبور (٢٨) ما عندهما وتشير فيهما بما هو الصواب عندك ! ثم قال : لينمض الى عاتكة فيقال لها احضري الجاريتين .

« فحضرت جاريتان ما رأيت مثلهما قط ، فقلت لاحداهما : ما اسمك ؟ قالت : فلانة ! قلت : ما عندك من العلم ؟ قالت : ما أمر الله تعالى به في كتابه ، ثم ما ننظر فيه من الأشعار والأدب والأخبار ! فسالته عن حروف من القرآن ، فاجابتني كأنها تقرأ الجواب من كتاب ، وسألته عن النحو والعروض والأخبار فما قصرت ، فقلت : بارك الله فيك فما قصرت في جوابي في كل فن أخذت

يقول الرشيد للأصمعي « امسك واستغفر ربك ثلاثا ، لقد وفيت وامتعمت منشداً ، ووجدتك محسنا في ادبك معبرا عن سرائر حفظك » . ثم نهض فتبادر الخدم فامسكوا به حتى نزل عن فرسه ، وقدمت الثعل فلما وضع قدمه جعل الخادم يسوى عقبها فتوجع قائلا « حسبك قد عقرتني » فقال الفضل « لله درّ العجم ما أحكم صنعتهم ، لو كانت سندية ما احتجت الى هذه الكلفة » (٢٧) ، فقال الرشيد « هذه نعل ونعل آبائي رحمة الله عليهم وتلك نعلك ونعل آباءك ... يا غلام عليّ بصالح الخادم لقد امرت بتعجيل ثلاثين ألف درهم للأصمعي في ليلته هذه » فقال الفضل « لولا انه مجلس أمير المؤمنين ولا يأمر فيه أحد غيره لدعوت له بمثل ما أمر بسه أمير المؤمنين » لكنه دفع له تسعة وعشرين ألف درهم ليكون دون الخليفة بدا .

على ان تلك الرواية أو القصة لا تقف وحدها في هذا الباب ، فان ابن الأنباري يسوق أخرى أبعد ما تكون عن هذه في كل شيء ، وأقصر منها ، وأخلص للتعبير المباشر . ولقد نقلها غير واحد أبرزهم الخطيب البغدادي في كتابه « تاريخ بغداد » والقفطي في كتابه « انبساط الرواة » وتوشك أن تكون الأصح أو الأقرب الى احتمال الوقوع - اذا كان لا بد أن يقع شيء من هذا القبيل - على الرغم من ضعف سندها ، فهي مزقوعة الى الأصمعي عن محمد بن عبد الرحمن مولى الأنصاري ، وظهور الأصمعي فيها بظهور لا يحفظ له مكانته الرفيعة ، ومن ناحية أخرى ينبغي أن نتفاض عن شيئين : عمر الأمين الذي بادر الى الاتصال به (٢٨) ، والخمسة عشر عاما التي قضاه في كنف الرشيد ، والربط بينهما على أساس أن

(٢٧) لعنا نلاحظ ان القصة تريد دائما إبراز شعورية الفضل بن يحيى ، وفي المقابل تلف عممية الرشيد سندا للأصمعي التاويء لكل ما ليس عريباً .

(٢٨) راجع ترجمة الإلياء ١١٦ وما بعدها ، وقارن ما ورد بها في الإلياء ٢ : ١٩٩ .

(٢٩) تبور : تختبر ما عندها وتجربه ، من قولك يارو يبور .

الى قدمها وعليها قميص وقناع مصبوغان وفي  
عتقها طبل ، وتشد هذا الشعر :

محاسنها سهام للمنايا  
مريشة بأنواع الخطوب  
برى ريب الزمان لمن سما  
يصيب بنصلها مهج القلوب

### فاجبتها :

قفى شقى في موضع الطبل ترتعى  
كأقدأبحث الطبل في جيد الحسَن  
هينى عوداً أجوفاً تحت شتة  
تمتع فيما بين نحرِكَ والذَّقْن

« ثم انصرفت سخين العين قرح القلب ،  
فهذا الذى ترى من التغير من عشقى لها  
- قال - فضحك الرشيد حتى استلقى وقال:  
ويحك يا عبد الملك، ابن ست وتسمين بعشقى؟  
قلت : قد كان كذلك يا أمير المؤمنين ! فقال :  
يا عباسى ! فقال الفضل : لبيك يا لمير  
المؤمنين ! فقال : اعط عبد الملك مائة ألف  
درهم وزدّه الى مدينة السلام .

« فانصرفت ، فاذا خادم يحمل شيئاً ومعه  
جارية تحمل شيئاً ، فقال : أنا رسول الجارية  
التي وصفتها وهذه جارتها وهي تقرأ عليك  
السلام وتقول لك : أمير المؤمنين أمر لى بمال  
وثياب ، وهذا نصيبك منها ! فاذا المال ألف  
دينار ، وهي تقول لن تخليكن من الواصلة بالبر !  
فلم تزل تعهدنى بالبر الواسع حتى كانت فتنة  
محمد ، فانطلمت أخبارها عنى ، وأمر لى  
الفضل بن الربيع من ماله بمشرة آلاف  
درهم » (٢٢) .

فيه ، فإن كنت تقرضين من الشعر فانشدينا  
شيئاً ! فانذعت في هذا الشعر :

يا غياث البلاد في كل محفل  
ما يريضة العباد إلا رضاك  
لا ومن شرف الإمام وأعلى  
ما أظاع الإله عبد عساكا

« وموت في الشعر الى آخره ، فقلت : يا  
أمير المؤمنين ، ما رايت امرأة في مسك (٢٠)  
رجل مثلها ! وسالت الأخرى : فوجدتها دونها ،  
إلا أنها ان وولبت عليها لحقتها ، فقال : يا عباسى  
فقال الفضل : لبيك يا أمير المؤمنين ! فقال : ليرد  
الى عاتكة ويقال لها هذه التى وصفها بالكمال  
لتحمل الى الليلة ! ثم قال لى (٢١) : يا عبد  
الملك أنا ضحجر ، قد جلست أحب أن اسمع  
حديثاً افترج به ، فخذنى بشيء ! فقلت :  
لاى الحديث تقصد يا أمير المؤمنين ؟ فقال :  
ما شاهدت وسمعت من أعاجيب الناس وطرائف  
أخبارهم !

« فقلت : يا أمير المؤمنين ، كان صاحب لنا فى  
بدو بنى فلان كنت أغشاء واتحدث اليه ،  
وقد أتت عليه ست وتسعون سنة اصح الناس  
ذهناً وأجودهم اكلاً وأقوامهم بدنا . فقبرت  
عنه زماناً ثم قصده فوجدته نازل البدن ،  
كاسف البال ، متغير الحال ، فقلت له : ما  
شاك ؟ اصابتك مصيبة ؟ قال : لا ! قلت  
فمرض عزاك ؟ قال : لا ! قلت : فما سبب  
هذا الذى أراه بك ؟ فقال : قضيت بعض  
القرابة فى حى بنى فلان ، فالتفت عنيدهم جارية  
قد لانت رأسها وطلعت بالورس ما بين قرنهما

(٢٠) مسك : المسك فى الأصل هو الجلد .

(٢١) يبدو أن ما سياتى بعد اوصل بما قبله ولم يكن به الاثنا عشر ببدا مكان وقوع القصة أو الخبر .

(٢٢) نزهة الألباء ١١٩ ، وقايل الحكاية بما أورده الخطيب فى تاريخ بغداد ١ : ٤١٢ .

وفي الحالين يريد أن يشغل نفسه ليكون له من القوة ما يستطيع به أن يمثل امته كشخصية متعددة الجوانب ، ومع ذلك فلا يزال أمامنا الفرصة لنقبل ذلك الخبر على أساس أنه من الروايات الشفوية التي تنسج دائماً حول حوادث تاريخية - وقعت حقيقة - وكان صاحبها مؤثراً في سيرها ، وخضع بعد وفاته لشاعرية الناس وملكانهم فحوروها أو نسخوها!

ولكى يتضح ما نريد ، نختم هذا الجزء من البحث بقصة أو رواية أو خبر رسده أبو على القالي (٤٢) عن استاذة أبي بكر بن دريد ، وهذا نقله عن أبي حاتم السجستاني تلميذ الأصمعي عن عبد الرحمن ابن أخي الأصمعي.

« قال : نزلت يقوم من غنى مجتورين هم وقبائل بني عامر بن صعصعة ، فحضرت نادياً لهم وفيهم شيخ لهم طويل الصمت عالم بالشعر وأيام الناس ، يجتمع اليه فتيانهم ينشدونه اشعارهم ، فإذا سمع الشعر الجيد قرع الأرض قرعةً بهجنجن في يده فينفذ حكمه على من حضر يكتفم للمنشد ، وإذا سمع ما لا يعجبه قرع رأسه بمحجنه فينفذ حكمه عليه بشاةً أن كان ذا غنم وابن مخاض أن كان ذا إبل ، فإذا أخذ ذلك ذبح لأهمل النادى ، فحضرتهم يوماً والشيخ جالس بينهم ، فأنشده بعضهم يصف قطاة :

غدت في رعبل ذى أدوى منوعة  
لبسائها مربوعة لم تُمرَّخ<sup>(٤٤)</sup>  
إذا مَرَّخَ عَطَّتْ بِجَالٍ سَرَّاتِه  
تمطت فحطت بين أرجاء سريخ<sup>(٤٥)</sup>

حكاية مقبولة بخاصة في جزئها الأول : فهي لا تبعد كثيراً عما كان يقع فعلاً في قصر الرشيد إذا قصدنا ما صور به كتاب الأغاني وكتاب « اعلام الناس بما وقع للبرامكة من بني العباس » . بل على أسوأ الفروض قد لا ترفضها كلها صورة المؤرخين من أمثال الطبري وابن مسعود وابن خلدون ، لكننا إذا قارناها مع الخبر الذي سبقها بما يرويه محقق كالفالي ومن ورائه أبو عبيد ينقدّه وينقضه - أحياناً - لا نجد مفرأ من رفضها كلها تاريخياً موثقاً ، ومن ثم تصبح عملاً أشبه بالحكاية الشعبية التي ينسجها خيال الناس - عادة - حول حدث ما أو أحداث بارزة - بحسب العامة أن يستقبلوها ويرووها شفاهاً جيلاً بعد جيل .

ومما لا شك فيه أن هناك ثروة ضخمة من الأخبار تنسب إلى الأصمعي - رواية أو شخصية - بطله - يراد بها أن تصور مواقف اسرية قبل أحداث معينة شددت اهتمامات الشعب ، منها الخبر الأول الذي عرّض بطريقة غير مباشرة دور البرامكة - يمثلهم كبيرهم الفضل بن يحيى - في صنع تاريخ المرحلة الحاسمة التي عاشها الأصمعي في بغداد مدى خمسة عشر عاماً مليئة بالدس والكيد والتدبير والخوف والرجاء ، مع ملاحظة أن قضية النسب كانت بارزة ، وهذه القضية - فيما نعرف - من أكثر ما تعنى به الحكايات الشعبية .

وأما الخبر الثاني بشقيه - ولا ندرى بماذا نسميه - فهو يصور على نحو من الانحاء مجال الاهتمام الشعبي بشخصية الرشيد ، من حيث هو رجل جد ولكن يحب اللهو ، ومن حيث هو رجل سياسة ولكن يعشق الجوارى .

(٤٣) الأماي ٢ : ٢٦٤ .

(٤٤) قال أبو علي : نعرخ لبين ، وفي الزهر ان البيست للطرماح .

(٤٥) السريخ : الأرض الواسعة ، وعطت : شقت .

الأصمى من وجهة نظر المألوات الشعبية

ويتحدثوا إليه متحدثين ثم يولوا عنه وقد سقط في يدهم .

يقول أبو بكر عن أبي عثمان الأشنانداني قال : كنا يوماً في حلقة الأصمى اذ أقبل اعرابي يرغل في الخزوز فقال : أين عميدكم ؟ فأشرنا إلى الأصمى فقال : ما معنى قول الشاعر :

لا مالَ إلا العفافُ تُوزره  
أمُ ثلاثين وابنةُ الجبل  
لا يرتقى التُّرى في ذلاله  
ولا يُعدى نعليه عن بَل

**فضحك الأصمى وقال :**

عُصْرَتُهُ نُطْفَةٌ تَصْمَنُهَا  
لِصْبٍ تَلْقَى مَوَاقِعَ السَّبَلِ  
أَوْجِبَةٌ مِنْ جَانَةِ أَشْكَالَةٍ  
أَنْ لَمْ يُرْغَمَا بِالْقَوْسِ لَمْ تُسَلِّ

فادبر الاعرابي وهو يقول : تالله ما رأيت كالיום عثضلة ! ثم أنشدنا الأصمى القصيدة لرجل من بني عمرو بن كلاب أو قال من بني كلاب (٤٨) .

فقرع الأرض بمخجنه وهو لا يتكلم ، ثم أنشده آخر يصف ليلة :

كَأَنَّ شَمِيطَ الصَّبْحِ فِي أَخْرَابِهَا  
مِلَاءٌ يَفْتَى مِنْ طِبَالَةِ خُضْرٍ  
تَخَالُ بَقَايَاهَا الَّتِي أَسَارَ النَّجَى  
تَمَدُّ وَشِعْمًا فَوْقَ أُرْدِيَةِ الْفَجْرِ

فقام كالمجنون مصلتاً سيفه حتى خالط البرك (٤٩) فجعل يضرب يمينا وشمالا وهو يقول :

لَا تُفْرِغَنَّ فِي أُذُنٍ بَعْدَهَا  
مَا يَسْتَفْزِفُ أَرِيكَ فَقَدْهَا  
إِنِّي إِذَا السِّيفُ تَوَلَّى نَدَّهَا  
لَا أَسْتَطِيعُ بَعْدَ ذَلِكَ رَدَّهَا

الفرق واضح والخلاف بين ما هنا وما هناك بعيد ، فإن شئنا أن نرد ذلك إلى شيء لم نجد إلا ما قدمناه ، وهو أن قصة أبي علي القالي واحدة من أخبار - تليق باسم الأصمى - راوية اللغة الكبير - لم تمتد إليها أصابع الناس فبقيت بالصورة التي يريدها العلماء المتشبتون . والأصمى في هذا الجانب لا يبارى ، ولم ير أحد ندأ له ، فلم يكن عجيبة أن يقصده الأعراب - كما اعتاد هو أن يقصدهم -

(٤٩) قال أبو علي قال الأصمى : البرك إبل أهل الحوالمالفة ما بلغت ، وقال أبو صبيدة : البرك الإبل البروك ، وقال أبو عمر : البرك ألف بعر .

(٤٧) الأمالي : ٢ : ٢٦٥ ، وهذه الرواية نفسها موجودة بخلاف قليل في مراتب التحوين ٥١ : ٥٢ .

(٤٨) قال أبو بكر : هذا يصف رجلاً خالفاً لجأ إلى جبل وليس معه إلا قوسه وسيفه والسياف هو العفاف ، وقوله : « أم ثلاثين وابنة الجبل » يعني كنانة فيها ثلاثون سهماً ، وابنة الجبل القوس لأنها من نبع والنبع لا ينبت إلا في الجبال ، النز : الندى ، والدلائل : ما أحاط بالقياس من أسننله ، والعصرة : الملجأ ، واللصب : كاشق يكون في الجبل ، والسبل : المطر والجنة : ما اجتنى من الثمر ، والأشكلة : سدر جبلي لا يطول ويحمل لونين من التبق أحمر وأبيض ، يرفها : يلتصقها ، والعصلة : الأمر العظيم .

اصمعي قم فضع يدك على موضع موضع من  
الفرس . فوثبت ، فأخذت باذني الفرس  
ووضعت يدي على ناصيته فجعلت أقول هذا  
اسمه كذا حتى بلغت حانثه ، فامس لي  
بالفرس ، فكتكت اذا أردت ان اغيظ أبا عبيدة  
ركبت الفرس وأتبته » (٥٠) .

وبغض النظر عما في هذه الرواية من صغار  
حتى لتوشم أن تشي بوضعها أو بوضع نهايتها  
على الأقل - لأن أبا عبيدة ترك بفسداد حتى  
ليتعذر على الأصمعي أن يركب اليه بالفرس -  
فإنها تذكر دائماً ضِعْنِ ما يروى عن نجاح  
الأصمعي في التخلص من خصومه . ومثلها  
كثير لا يجدي إيراده ، والرجل فيها أحد  
اثنتين : إما حافظ ويعبر عن حفظه بأحسن  
عبارة ، وأما شاعر ويصدر عن طبع لا يتخذ  
منه قصور خيال .

وعلى ذلك النحو ملا مجالس الرشيد كلها -  
الاجلسي الاسرة والنظر ، فهما من المجالس  
الخاصة - وخالف العلماء والفقهاء والادباء ،  
واستمع اليهم واستمعوا اليه وناقشهم  
وناقشوه ، وقلمنا غلبوه لأنه كان يبدو عارفاً  
بكل شيء (٥١) . ويكون الرشيد دائماً رئيس  
كل مجلس ، والمدير لدفة البحوث والكلام  
فيه ، فلا يتحدث أحد من الحاضرين الا باذن  
منه ولا تجرى المناظرات الا بموافقة ، وبعد  
سؤال يلقيه هو بنفسه على أحد الحاضرين  
او على جماعة منهم او عليهم جميعاً (٥٢) .  
ومن سقط القول أن نزم أن الأصمعي لسم  
بشر أحداً ولم يؤلب عليه أنساناً ، بل لا بد من  
الاعتشاف بأنه كان حجر عثرة أمام الكثير

**والآن** علينا أن نتبع الأصمعي في بغداد طوال  
الخمس عشرة عاماً التي قضاهما نديماً ومعلماً  
للرشيد . ولنبادر فنقول أنه يصعب كثيراً أن  
نفرق بين ما قام به فعلاً وما تسبب اليه الحكايات  
تختلط بالتاريخ ، والأخبار عنه تشتجر بالواقع  
وتختلط بما لا يكاد يُصدق . لكن هناك خطأ  
بارزاً يمكن تتبعه في ضوء ما وقع للبرامكة ،  
وقد ظهر بوضوح أنه كان هناك حزب عربي  
داخل قصر الخلد يقود الرأي فيه الفضل بن  
الربيع حاجب الرشيد وزوجه زبيدة التي كانت  
تعد العدة لولدها محمد الأمين كي يخلف أباه ،  
في حين كان الشعوبيون - يمثلهم الفضل  
البرمكي وأخوه جعفر - يتحببون الى عبد الله  
المامون ابن «مراجل» الجارية ويشيدون دائماً  
بكفائته وجده على الرغم من صغر سنه .

ولقد كان لا بد للأصمعي من أن يظهر الأرض  
التي يدب فوقها في بغداد ، بادئاً بابي عبيدة  
الذي لم يقتنع بما تصح به من جانب الفضل  
بن يحيى البرمكي . ويبدو أن الظروف أسعفته  
حين جمعه أحد المجالس - غيباً - اجتيازه  
امتحان القبول - بمنافسه في حضرة الفضل  
بن الربيع (٥٣) وقد بدأ الفضل فسأل الأصمعي :  
كم كتابك في الخيل ؟ فلما أجاب بأنه جلد واحد  
وجه السؤال نفسه الى أبي عبيدة فأجاب  
بقوله : خمسون جلدًا .

قال الأصمعي « فأمر باحضار الكتبايين  
واحضار فرس ، وقال لأبي عبيدة : اقرأ كتابك  
حرفاً حرفاً وضع يدك على موضع من الفرس !  
فقال أبو عبيدة : لست ببيطار ، وإنما هذا شيء  
أخذته وسمعته من العرب . فقال لي : يا

(٥١) في بعض الروايات الأخرى أنها كانت حضرة الرشيد ، كما كانت حضرة الفضل بن يحيى - راجع وفيات الأعيان  
٣٢٧ : ٢ الأصمعي ، حياته وآثاره ٢٧٢ .

(٥٢) نزعة الآباء ١٢٠ ، ١٢١ وتاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٥ .

(٥٣) في تاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٧ قال لعلي « قدم الأصمعي ببغداد وإقام فيها مدة ، ثم خرج منها يوم خرج وهو أعلم منه  
حيث قدم بأصناف مضاعفة » .

(٥٤) الأصمعي ، حياته وآثاره ١٧٤ .

قال : يا مسروق ، أي شيء معك ؟ قال :  
الف دينار . قال : ادفعها له (٥٥) .

ثم لا يكون بعد ذلك إلا أن يقول الخليفة  
وقد تمكن السمر منه تماماً « لآحسن لدينا  
لا يكون فيها مثلك يا أصمعي » (٥٦) . ويظهر  
باعتجاب اسحاق الموصلي صديق الخليفة  
المقرب - ويضطره الى أن يقول « عجائب  
الدنيا معروفة معدودة منها الأصمعي » (٥٧) .

على أننا اذا تابعناه أو تقصينا أخباره  
وصدقناها ، كان علينا أن نعترف بأن وصف  
اسحاق له لم يجاوز الحقيقة ، واستطاع  
بزييدة والفضل بن الربيع وعيسى بن جعفر  
العباسي - شقيق زبيدة - أن يكون سياسياً  
ينجح في السياسة قدر نجاحه في الرواية وانشاد  
الشعر (٥٨) وتقييد اللغة ، بل لعله في السياسة  
كان أكثر سداداً وتوفيقاً . فمن ناحية استطاع  
أن يقف للرشد في وجه الذين رغبا في البيعة  
لعبد الله المأمون ، واطفر المأمون بهذه البيعة ،  
على أن يخلفه المأمون . ومن ناحية أخرى  
استطاع أن يلفت نظر الرشيد الى أن آل برمك  
استولوا حقيقة على كل شيء داخل القصر  
وخارجه ، وأنهم يفعلون الأفاعيل وينشرون في

من أصدقاء البرامكة (٥٩) والشعبوية ، ووجد  
من شعراء البلاط العرب من أثار حفيظته كالعباس  
بن الأحنف ، ومن غاظه كمروان بن أبي  
حقيقة . ولقد استحوذ على الرشيد ، بخاصة  
في مجلس المصاحبة حيث يطيب السمر دون  
أن تتسع الدائرة ويكثر الزوار ، ذكر ذلك  
المؤرخون مقربين بأنه كان أشهر أقطاب الجد  
والهزل في البلاط العباسي .

وعلى مدى الأيام لم يستطع الرشيد المحب  
للجد والهزل مفارقتة طويلاً ، روي أنه غاب  
عنه شيئاً فلما رآه قال له : كيف أنت بعدنا ؟  
فاجاب الأصمعي : والله يا أمير المؤمنين  
مألاقتني بعدك أرض (٥٤) .

كما روي أنه كان يسمح له بالدخول عليه  
في أي وقت ، فيقابل به ملابس بيته أو بغير  
ملابس . يحكى هو أنه داخل عليه ذات مرة  
« وهو في الفرش منغمس كما ولدته امه فقال  
لي : يا أصمعي من أين طرقت اليوم ؟ - قال -  
قلت : احتجمت ! قال : واي شيء اكلت  
عليها ؟ قلت : سكباجة وطباهجة . قال :  
رميتها بحجرها ، هل تشرب ؟ قلت : نعم  
يا أمير المؤمنين .

اسقى حتى ترانى مائلاً  
وترى عمران دني قسد خرب

(٥٣) من هؤلاء اسحاق بن ابراهيم الموصلي ، الذي اعتاد الأصمعي أن يشده اشعاراً في الفروسية ويروي هو عنه كثيراً  
فيل أن يفسد ما بينهما ، وقد وصفه الأصمعي ما أحقق منا بصيد الغرام - الأغانى ٥ : ٢٢٢ ، ٢٨٦ ، ٣٩٦ .

(٥٤) نزهة الألباء ١١٩ ويريد بلاقتني أرض استقرت بي .

(٥٥) العقد الفريد ٦ : ٣٢٧ ، والمعروف عند الألباء بأن الأصمعي لم يقرب الخمر قط !

(٥٦) ديوان ألعاني لابن هلال العسكري ١ : ٣٠٤ ط . القاهرة ١٣٥٢ .

(٥٧) المزهر ٢ : ٤٠٤ .

(٥٨) من الروايات التي تذكر هنا واحدة تحذر جلساء الرشيديين التعرض له في الشعر ، والرشيد نفسه صاحب التحذير  
( تاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٦ ) وأخرى سماه اعرابي ( شيطان الشعر ) وردت في مراتب النحويين ٥٣ .

(٥٩) في مناظرته قال له الأحمر الكوفي « ما تعرض لك في اللغة الامجنون » ( راجع مراتب النحويين ٥٤ ) .

الناس الأفاويل ، بل انشد بعد ان صرح  
بخصامه لهم :

اذا ذكر الشريك في مجلس

أضاعت وجوه بني برمك

وان تليت آية عندهم

أتوا بالأحاديث عن مَزْدَك<sup>(٦١)</sup>

ولسنا نزع من الرشيد استجاب للأصمعي  
- ولغيره من عرب القصر فوراً وانما جعله  
الشك في امورهم يتنبه الى الهمس والايهام ،  
ثم اثاره ما سمع فاخذ يتغير على البرامكة .  
وفي عام ١٨٧ كان قد اتم كل شيء ، وأمر ابن  
شاهك - ذات صباح - بمراقبة الرصافة  
للقبض على آل برمك حالما تصدر أوامره في  
اية ساعة من ساعات النهار او الليل .

وانقضى النهار ونام الأصمعي - على ما  
تحكى اخباره - وفي ساعة متأخرة من الليل ،  
أرسل اليه الرشيد ، يقول « فُجئت وأنا لا  
أدرى ما الخبر فوجدته يتحفز كالوحش  
المفترس ، فلما رأيته قال : اجلس ! فجلست ،  
ثم قال : تقدم وارفع الغطاء عن هذا الوعاء .  
فتقدمت ورفعته ، فوجدت فيه رأس جعفر :  
فجاشت نفسي ، فقال : يا أصمعي

لو أن جعفر خاف أسباب الردى

لنجا بمجهته طَيْرٌ مُلْجَمٌ

ولكان قد حَذَرَ المنونَ بحيث لا

يرجو للحاق به العقابُ القَشَعَمُ

لكنه لما تقارب يومٌ \_\_\_\_\_  
لم يدفع الحدثانَ عنه مُلْجَمٌ

فسكت ولم اتكلم ، فقال : الحق باهلك يا  
أصمعي ! فخرجت وقد علمت بأنه دعائي في  
تلك الساعة لكي ينشدني هذه الأبيات التي  
نظمها حتى اذيعها على لسانه » (٦١) .

فتقهقر الى الباب دون أن ينس ، ولم  
يفرخ روعه الا وهو على الباب الخارجي ،  
فانفلت بعدو وقد نسي برزقوته . ولما  
تذكره وهو في منتصف الطريق ابى أن يعود  
خشية أن يؤخذ ، غير انه اخذ يفكر بناة .  
فيبدأ له كأن الخليفة أراد باستدعائه أن يكشف  
عما كان من امر تعريضه بجعفر ودسه لسائر  
آل برمك ، من يدري ! وربما احب أن يجعله  
يروى للناس هذه الأبيات التي انشدها أمامه  
حتى يدرك من يدرك أنه لم يكن غافلاً - كما  
اتهم بذلك - وانما كان ينتظر تقارب اليوم  
الرهيب (٦٢) .

وسرعان ما وجد نفسه ينظم - على ما  
يقول السيرافي (٦٢) - أبياتاً متسائلاً فيها عن  
بقية البرامكة ، وقد انتهى الى أن النكبة كان  
من الضروري ان تقع لانها نتيجة منطقية لكل  
حسابات الفرور .

أيها المغرور هل لك

عبرة في آل برمك

غرههم عن قدر الله

ه حساب الهشمتك

عبرة لم ترضهم أُر

ست ولا قبل أب لك

(٦٠) صبحي الاسلام : ١ : ٧٢ ط . التهفة المعرية ( السابعة ) وتلحظ ان الأصمعي في التاريخ الحق يقف هذا الاتهام لان  
تكفير المسلم بغير شهود حرام .

(٦١) اخبار التنوين البعريين ٦٦ .

(٦٢) الأصمعي ٢٦٧ .

(٦٣) اخبار التنوين البعريين ٦٦ .



فالتفت اليه نصر بن علي الجهضمي وقال :  
أيها الرجل ، أبق على نفسك من العين . فكف  
الاصمعي » (٦٥) .

**وأما الرواية الثانية** فقد أوردها أبو الفرج  
ليبين فيها كيف اشتدت وطأة اسحاق الموصلي  
على ذلك النديم الذي طالما أحبه واحترمه  
وروى عنه ، قال « كان اسحاق يأخذ عن  
الاصمعي ويكثر الرواية عنه ثم فسد ما بينهما  
فهجاه اسحاق وتلبه وكشف للرشيدي معايبه  
وأخبره بقلة شكره وبخله وضعة نفسه ، وأن  
الصنيعة لا تتركو عنده ، ووصف له أبا عبيدة  
معمّر بن المثني بالثقة والصدق والسماحة  
والعلم . وفعل مثل ذلك للفضل بن الربيع  
واستعان به ، ولم يزل حتى وضع مرتبة  
الاصمعي وأسقطه عندهم ، وأنفذوا الى أبي  
عبيدة من أقدمه » (٦٦) .

ويلحق بهذه الرواية بيتان من الشعر  
أوردهما ابن خلكان (٦٧) في صدد هذه الحملة  
المسعوة التي شنّها اسحاق على الاصمعي ،  
وفيها يقول مخاطباً الفضل بن الربيع :

عليك أبا عبيدة فاصطنعه  
فإن العلم عند أبي عبيدة  
وأثره وتقدّمه عليه  
ودع عنك القريد بن القريده

**وأما الرواية الثالثة** فهي عن حماد بن  
اسحاق الموصلي وفيها يقول من أبيه « انشدت

ثم لا ندرى ماذا حدث بعد ذلك تماماً ،  
أترى لحق الاصمعي بأهله في البصرة من فوره  
لم تنكأ فبقى في بغداد ؟ هناك أربع روايات أن  
كانت تدل على شيء فعلى أن الرجل ظل في  
كنف الرشيد زمناً ، وأكبر الظن أنه شهد  
تحوله عن مجلس المصاحبة الى أمور الدولة  
من سهر على الأمن وغزو الروم وحج للبيت  
الحرام ورعاية ولديه على النحو قرره .

**أما الرواية الأولى** فيمكن تحديد زمنها بأول  
بروغ لنجم الحسن بن سهل كقائد موفق في  
أواخر أيام الرشيد الذي عاش نحو ست  
سنوات بعد النكبة ثم مات ، وهي مأخوذة عن  
معاصر للاصمعي اسمه أحمد بن عمر بن بكر  
النحوي ، وقد ذكره القفطي (٦٨) ، يقول ابن  
بكر « لما قدم الحسن بن سهل العراق ، أحب  
أن يجمع بين جماعة من أهل الأدب ، فاحضر  
أبا عبيدة والاصمعي ونصر بن علي الجهضمي  
وحضرت معهم ، فابتدأ الحسن فنظر في رقاع  
كانت بين يديه للناس في حاجاتهم ، ثم أفضنا  
في ذكر الخفايا . فذكر جماعة ، فالتفت أبو  
عبيدة وقال : ما الغرض أيها الأمير في ذكر من  
مضى ؟ ها هنا من يقول انه ما قرأ كتاباً قط  
فاحتاج الى أن يعود فيه ، ولا دخل قلبه شيء  
وخرج عنه . فالتفت الى الاصمعي ،  
فقال : إنما يريدني بهذا القول ، والأمر في ذلك  
على ما حكى وأنا أقرب اليه ، قد نظر الأمير  
في خمسين رقعة وأنا أعيد ما فيها وما وقع  
به على رقعة رقعة . فاحضرت الرقاع ،  
فقال الاصمعي : سأل صاحب الرقعة الأولى  
كذا واسمه كذا ووقع له بكذا ، والرقعة الثانية  
والثالثة حتى مر في ثيف وأربعين رقعة ،

(٦٥) الانباه ١ : ١٤٠ .

(٦٥) نزهة الألباء ١٢١ .

(٦٧) الأغاني ٥ : ٣٨٦ .

(٦٧) وفيات الأعيان ٢ : ٣٢٩ .

الفضل بن الربيع أبياناً كان الأصمعي أنشدنيها في صفة فارس :

كأنه في الجُلِّ رهو سامي  
مشتملٌ جاء من الحمَّام  
تسور بين السرج واللجام  
سور القطامي إلى اليمام

قال - ودخل الأصمعي فسمعني أنشدها ، فقال : هات بقيتها . . فقلت له : ألم تقل أنه لم يبق منها شيء ؟ فقال : ما بقي منها الا عيونها . ثم أنشد بعد هذه الأبيات ثلاثين بيتاً منها ، ففاظنني فعله ، فلما خرج عرفته الفضل بن الربيع قلة شكره لعارفة وبخله بما عنده . ووصفت له فضل أبي عبيدة معمر بن المثنى وعلمه ونزاهته وبذله لما عنده ، واشتماله على جميع علوم العرب . ورغبته فيه ، حتى أنفذ اليه مالا جليلاً واستقدمه ، فكتكت سبب مجيئه به من البصرة « (١٨) » .

**وأما الرواية الرابعة** فبطلها شخص يدعى عطاء الملك - على ما يروي أبو الفرج - (١٩) جمع نفرًا من أهل البصرة وذهب بهم إلى أبي الأصمعي « فوجده ملتفًا في كسائه نائمًا في الشمس ، فركضه برجله وصاح به : يا قريئ ، قم وارك ! فقال له : هل لقيت أحداً من أهل العلم قط ، أو من أهل اللغة ، أو من العرب ، أو من الفقهاء ، أو من المحدثين ؟ قال : لا والله . قال : ولا سمعت شيئاً ترويه لنا أو تشيدناه أو تكتبه عنك ؟ قال : لا والله . فقال لمن حضر : هذا أبو الأصمعي فاشهدوا لي عليه وعلى ما سمعتم منه ، لا يقل لكم غيباً . أو يعده حدثي أبي أو أنشدني

أبي ، ففضحه - قال الفضل - (٢٠) ثم مرض الأصمعي وكان الحال بينه وبين اسحاق الموصلي انفرجت ، فعاده أبو ربيعة وكان يرغب في الأدب ويبرز أهله ، فقال له الأصمعي أقرضني خمسة آلاف درهم ! فقال : أفعل . . فأي شيء تشتهي سوى هذا ؟ فقال : أشتري أن تهدي إلي قصصاً حسناً وسيفاً قاطعاً وبرداً حسناً وسرجاً مُحَلَّى . فقال : أفعل ! وبعث بذلك إليه لما عاد إلى منزله ، وبلغ ذلك اسحاق فقال :

أليس من العجائب أن قرداً  
أصمِعَ باهلياً يستطيع  
ويزعم أنه قد كان يفتي  
أبا عمرو ويسأله الخليل  
إذا ما قال قال أبي عجبنا  
لما يأتي به ولما يقول  
وما إن كان يدري مادير  
أبوه ان سألت وما قيل

وجلله عطاء الملك عاراً  
تزول الراسيات ولا يزول  
نصحت أبا ربيعة فيه جهدي  
وبعض النصح أحياناً ثقیل  
فقل لأبي ربيعة اذ عصاني  
وجار به عن القصد السبيل  
لقد ضاعت برودك فاحتسبها  
وضاع القصص والسيف الصقيل

(١٨) الألفاني ٥ : ٢٨٦ .

(١٩) الألفاني ٥ : ٢٨٧ .

(٢٠) هذا استطراد من أبي الفرج ولعله يقصد ابن الربيع .

الاصمعي من وجهة نظر المألوفات الشعبية

سمت العلماء المتزمتين الذين لا يجدون مكاناً لهم في الحكايات الشعبية .

وتروى الأخبار أن المأمون - بعد القضاء على أخيه محمد الأمين - أرسل إلى الاصمعي يستدعيه إلى بلاطه ، ولكنه اعتذر محتجاً بعجزه وضعفه وبعدم صلاحيته لمناذمة الخلفاء (٧١) ، وقيل أنه استجاب له بدليل حضوره أحد مجالس الحسن بن سهل بعد أن أصبح وزيراً للخليفة . ويتساق هنا خبر الخمسين رقعة التي أعاد ما فيها وما وقع به الحسن عليها أمام أبي عبيدة ، لكن سكوت الأخبار عن غشيان الاصمعي قصر الخلد - ولا يعقل أن يوجد في بغداد ثم لا يتصل بالخليفة الذي استدعاه أكثر من مرة - يدحض هذا جميعه ويقرر أن الرجل لزم مجلسه في البصرة فبعث صورته التي 'أحكيم' تطهيرها في الكتب العربية الجادة .

فتارة هو « شديد التأله لا يفسر شيئاً من القرآن ولا شيئاً من اللغة له نظير أو اشتقاق في القرآن وكذلك الحديث تحرجاً » وكان لا يفسر شعراً فيه هجاء ، ولم يرفع ممن الحديث إلا أحاديث بسيرة » (٧٢) .

وتارة أخرى هو « من أوثق الناس في اللغة وأسرع الناس جواباً » (٧٣) .

وتارة ثالثة هو شاعر بارز ونحوي كبير ، قال الاخفش « ما رأينا أحداً أعلم بالشعر من الاصمعي وخلف ! فقلت : إيهما كان أعلم ؟ فقال : الاصمعي لأنه كان نحويًا » . لكن المبرد يقرر أنه كان دون أبي زيد - من منافسه - بعد أبي عبيدة - في النحو على الرغم من أنه لا يعرف مثله في اللغة وله فيها يد غراء (٧٤) .

وسرج كان للبردة ون زيناً  
له في إثره جزعاً صهيل

وأما الخمسة الآلاف فاعلم  
بأنك غبنتها لا تستقيـل

وأن قضاءها فتعزّز عنها  
سيأتي دونه زمن طويـل

والروايات على هذا النحو مضطربة ، لكنها أقرب إلى أن تكون نفثات تكشف عن الإهتامات الروحية لكل من الشعوبيين والعرب ، وربما دلت بشكل أو بآخر على إبعاد العركسة التي خاضها الاصمعي من أجل تثبيت قدمه وفرض شخصيته على البلاط الرشدي . ومن ناحية أخرى يظهر من خلالها بعض أطوار الحياة التي تثير تصوراً يكاد يطابق الاتجاه الذي سارت فيه حياة الاصمعي ، منطلقاً من التاريخ حتى أصبح من محصلات المألوف الشعبي . فهو يستغل الوقائع التاريخية - برغم أنها في عمومها لا تكون موضوعاً محدداً - ويضيف ما يعتقد أنه لا بد يحدث ، ويحذف ما كان يود ألا يقع ، وفي الوقت نفسه ينتظر تكوين الموضوع على يد القاص أو القاصيين الذين يلونون ذلك الموضوع بألوانهم الخاصة ، مع التسليم بأن القاص - بطبيعة عمله - لا يحب أن يتعامل مع شكل جامد أو مجرد أو أجوف وهو يستغل الجوانب البارزة والوقائع المشهودة . ولعلنا من هنا نفهم لماذا انطقت حياة الاصمعي بعد تكة البرامكة وقد جاوز الستين بسنوات مع أنه عاش بعد ذلك أكثر من عشرين سنة أو نحوها ، فقد رجع إلى البصرة للتدريس في مسجدها الجامع ، واتخذ

(٧١) وفيات الأعيان ٢ : ٣٤٧ ، ٣٤٨ .

(٧٢) مراتب النحويين ٤٨ والزهر ٢ : ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٥٤ .

(٧٣) طبقات النحويين واللغويين ١٨٦ والزهر ٢ : ٢٢٩ ، ٣٦٠ .

(٧٤) نزهة الألباء ١١٢ والزهر ٢ : ٣٥٥ ، ٣٦٨ ، ٣٧٨ .

الناس رواية وإقدرهم على التصوير ، وبلغ في سرد النوادر مبلغاً لم يصل إليه أحد ، حيث نوع فيها ووسّع . مما يجعلنا نتعجب أن جانباً منها كان من صنعه ، بخاصة هذه التي تبعد عن اللغة ونقل الأشعار وتقدها . وقد لاحظ كثير ذلك من قبل ، حتى أن العلامة أحمد أمين يقول عارضاً للأصمعي « أما في النوادر والملح وما يحكى عن الأعراب فيرخى في ذلك لنفسه العنان ، وإذا وجد الحال يستدعي قولاً ظريفاً أو ملحاً ترتب فيها أو اخترعها ، ولا يرى التساهل في ذلك مما يمس ديناً أو يخرج به عن التقوى » (٧٨) .

ولسنا نبعد على أي حال إذا زعمنا أن وجود الأصمعي في بغداد - وقد جلس للمنادمة ومال إلى أن يتزبد - هو الذي ملأ بغداد الناشئة بملح الأعراب ونوادرهم وحكايات عشقهم وزواجهم وما يجرى هذا المجرى . ذكر أنه التقى أعرابياً فسأله : اتهم إسرائيل؟ فأجاب : اني اذن لرجل سوء . فعاد يقول : افتجسر فلسطين ؟ فقال : اني اذن لقوى (٧٩) .

وتلك ملححة يسيرة قد تتعارض مع ما يعرف عن الأعراب من ذكاء وقدرة على الاتصال - بكلامهم - بالعقول السليمة (٨٠) ، لكن الحكاية التالية تبين إلى أي مدى استغل الأصمعي « واقع » الأعراب ما تلقطه منهم ، يقول « دخلت على هارون الرشيد وبين يديه بدرة فقال : يا أصمعي ان حدثتني بحديث في المعجز فاضحكنتي وهبتك هذه البدرة ! قلت : نعم يا أمير المؤمنين ، بينا أنا في صحاري

ويلخص السيوطي موقف الأصمعي في النهاية أو يرسم لنا صورته فيستعين بإسن جنى اللوى ويقول « وهذا الأصمعي وهو صناجة الرواة والنقلة ، وإلى محط الأعباء الثقيلة ومنه تجبى الفقترة والملح ، وهو ربحانة كل مفتيق ومصطبح كانت مشيخة القراء وأما لهم تحضره وهو حديث لأخذ قراءة نافع عنه ، ومعلوم قدر ما حذف من اللغة فلم يثبتته ، لأنه لم يقو عنده إذ لم يسمعه . فاما أسفاف من لا علم له وقول من لا مسكة به أن الأصمعي كان يزيد في كلام العرب ويفعل كذا ويقول كذا ، فكلام مغف عنه غير مبعوء به ولا منقوم مثله ، حتى كأنه لم يتأد إليه توقفه عن تفسير القرآن وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٧٥) .

أجل تلك كانت صورة الأصمعي الجادة حتى توفي (٧٦) ، ولم يزل منها المناوشات الجاحظة له وحملاته عليه - على ما سنرى - وهي أبعد ما تكون عن الصورة التي تعزز بها المأثورات الشعبية ، وبين الصورتين يظل الرجل محتاجاً إلى إعادة النظر والتقويم .

### (٥)

يقول الأصمعي « وصلت بالملح وأدرت بالغريب » (٧٧) وفي هذا منتهى ما نرجوه لظاهر الملامح البارزة لذلك الراوية الفذ ، وتلك الملامح مهما تختلف فيها الآراء تبدو مثيرة للخيال . فان دعمناهما بما رويناه حتى الآن من التاريخ والحكايات ، بدا الأصمعي أوسع

(٧٥) الأزهر ٢ : ٤١٥ ، ٤١٦ .

(٧٦) هناك خلافات حول سنة وفاته ، فمن قائل سنة عشروماتين ، وقائل سنة ثلاث عشرة ، وقائل سنة سبع عشرة وهو الأغلب - راجع نزهة الألباء ١٢٣ ، الفهرست ٨٢ .

(٧٧) العقد الفريد ١ : ١٢ ، ٢ : ٢٠٨ ، ٦ : ١١٨ ويروى « وصلت بالملح ولنت بالغريب » .

(٧٨) ضحى الإسلام ٢ : ٢٠١ .

(٧٩) العقد الفريد ٢ : ٧٥ .

(٨٠) راجع زهر الأدب للحصري ٢ : ١١ .

لقوية بنفر منها الأصمى وتجوزات يرفضها على قاعدة أنه لا يجوز إلا أفصح اللغات (٨٢) ، والا فلنقارن هذه بما أورده عنه القائل (٨٣) ، وما أورده السيوطى فى كل كتابه « المزهر » .

والواقع أن السيوطى - على ما بيثنا - كان من أكثر الذين تحمسوا للأصمى الجاد ، وقد ساءه ما اتهم به فنقل عن ابن الطيب اللغوى قوله « فاما ما يحكى العوام وسقاط الناس من نوادر الأعراب ويقولون هذا مما اختلقه الأصمى ، ويحكون أن رجلاً رأى عبد الرحمن ابن أخيه فقال : ما فعل عمك ؟ فقال : قاعد فى الشمس يكذب على الأعراب .. فهذا باطل ، وكيف يقول ذلك عبد الرحمن ولولا عمه لم يكن شيئاً مذكوراً » (٨٢) ، علماً بأن أحداً من خصميه الكبار لم يذكره بالتزوير والكذب ، ومثل ذلك لا يقدم شيئاً فى مجال الطعن أو التوثيق داخل الحدود الشعبية التى تحركت فيها شخصية الأصمى ، من غير أن تضع فى تقديرها أن الأصمى الجاد شيء لا خلاف حوله ولا يطمئن فيه إلا الشعوبيون والأصمى النديم شيء آخر يجد فيه الشعوبيون ما يريدون ويضيفون اليه ما يشوه صورته وبهز فضله ، فهذا لا يطمس وجوده ولا يكشف نوره ، بل على العكس يشرى أسبابه ويؤكد حضوره .

**وإذن فالأصمى من وجهة نظر المأثورات الشعبية بطل حكايات ورواية نوادر ، ولكن بصورة تخالف الصورة أو الصور التى صنعها هؤلاء الذين انتفعوا بأرائه وأبتوها من أمثال المبرد وأبى عبيد القاسم بن سلام والقائل**

الأعراب فى يوم شديد البرد والريح ، إذا أنا بأعرابى قاعد الى أجمة قد احتملت الريح كسائه فالتفت على الأجمة وهو عريان ، فقلت له : يا أعرابى ما اجلسك ها هنا على هذه الحال ؟ فقال : جارية واعدتها يقال لها سلمى انى منتظر لها . فقلت : وما يمنعك من اخذك كسائك ؟ قال : العجز يوقنى عن اخذه ! قلت له : فهل قلت فى سلمى شيئاً ؟ قال : نعم . قلت له : اسمعنى لله ابوك ! قال : لا اسمعك حتى تأخذ كسائى وتقيه على - قال - فأخذته ، فالتفته عليه ، فأنشد يقول :

لعل الله أن يأتى بسلمى

فيطرحها ويلقى عليها

ويأتى بعد ذلك سحاب من

يُطهرنا ولا نسمى إليها

فاستضحك هارون حتى استلقى على ظهره ، وقال : خذ البدره لا يورك لك فيها » (٨١) .

ومن قبيل ذلك ما أورده ابن الأنبارى والخطيب البغدادي عن الأعرابي ذى الستة والتسعين عاماً وكان مع ذلك يعشق ، وغيره كثير نراه ماثلاً عند الأبشيهى وابن عبد ربه والحصرى والنويرى وابن عرب شاه وعبدالله ابن احمد الربيعى وغيرهم ، وبأخذ اشكالاً فى التعبير لا تشبه من ناحية عبارة الأصمى الموجزة المحكمة ولا تخلو من بعض اخطاء

( ٨١ ) المقادير ٤ : ٩٧ ومن غير أن ننبهنا الى أربعة أمور : الأول قوله « صحارى الأعراب » بلا تحديد وذلك مما لم يبعد عند الأصمى المحقق ، والثاني الوالية الى سؤال الأعرابي عما قال فى سلمى من شعر ، والثالث خطأ أو تجوز لا يرضاه كلغوى فى قوله « يوقنى » والرابع اشارته الى الخليفة بقوله « هارون » .

( ٨٢ ) مراتب النحويين ٤٩ .

( ٨٣ ) الأمانى ١ : ١١ ، ١٤ ، ٢٨ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٥١ والجزء الثانى بصفة خاصة صفحة ٢٦٧ .

( ٨٤ ) مزهر ٢ : ٤٠٤ ، وقابل ذلك بما ورد فى مراتب النحويين ٤٩ وفى معجم الادباء ٧ : ٥ قال ثعلب : سميت ابن الأعرابي يقول فى كلمة رواها الأصمى سميت من ألف أعرابي خلافاً ما قال الأصمى .

الناس يتداولونها في عصره ، حيث تتشابه فوائح القصص عند ابن المقفع وعند الأصمعي ، ففي كلية ودمنة « نرى كل قصة تبدأ بكلمة قال دبشليم الملك لبديبا الفيلسوف أو قال دمنة .. كما يبدأ الأصمعي في كل نادرة من نواتره بقوله : رأيت أعرابياً أو حدثني أحد الأعراب » (٨٨) . وهذا مع الانصاف لكلا الرجلين غير صحيح لأسباب عدة ، أهمها أن الأصمعي لم يؤثر عنه أناطلع على كلية ودمنة ، فضلاً عن أن صاحبه كان من الحمراء ومن ناحية أخرى كانت العادة حتى قبل الأصمعي أن يساق كل خبر على نحو ما رويت به النواتر الأصمعية ، بل إن أغلب المرويات - خارج دائرة القصة - تبدأ دائماً بقال فلان أو سمعت من فلان أو حدثني فلان ونحو ذلك .

**انما الشيء الذي ينبغي أن ندل عليه هو أن هذه النواتر قد تكون بداية حقيقية للمقابلة التي وجدت أصولها في « أحاديث » ابن دريد ونقل بعضها في أماليه أبو علي القالي ، أو أن نشأنا الدقيقة قلنا إن نواتر الأصمعي عندما هزت عرش القصة الوعظية التي كانت تشغل « مجالس الذكر » المعروفة ، أخذ ابن دريد على عاتقه أن « يهذب » النواتر لغوياً ليثبتها القالي في كتابه ، ويأتي بعد ذلك بدعي الزمان - الذي ولد سنة ٢٥٨ هـ وعاش أربعين سنة فقط - ليضع القصص المقامية التي جعلت « الكدية » موضوعاً لها . ولم يكن عجباً أن ينسب بدعي الزمان هذه القصص إلى عيسى ابن هشام ولا أن يحكى هذا كل النواتر ويحشو حكاياته بقطيع شعرية من نظمها كان الأصمعي**

والسيوطي ، والذين رصدوا غريبه ونواتره من أمثال ابن دريد والجوهري والأزهري وابن سيده والزمخشري والزيدي والقيروزي بآدبي وابن منظور ، وعند هؤلاء أن الأصمعي بحر في اللغة لا يعرف له فيها مثيل (٨٩) . روى أن التوزني قال : « خرجت إلى بغداد فحضرت حلقة الفرأ ، فرايته يحكى عن الأعسراب ويحتشد بشواهد ما كان أصحابنا يحفلون ببعضها ، فلما انس بن قال لي : ما فعل أبو زيد ، قلت : ملازم لبيته ومسجده وقد أسن . فقال : ذاك أعلم الناس باللغة وأحفظهم لها ، ما فعل أبو عبيدة ؟ قلت ملازم لبيته ومسجده على سوء خلقه . فقال : أما أنه أكمل القوم وأعلمهم بأيام العرب ومذايعها ، ما فعل الأصمعي ؟ قلت : ملازم لبيته ومسجده . قال : ذاك أعلمهم بالشعر ، وأتقنهم للغة ، وأحضرهم حفظاً » (٩٠) .

وليس بعد ذلك زاد لمستريد والأمر هذا وإليه ، فان ورد يُعَدُّ - حتى في الكتب المتخصصة - أن الأصمعي « كان منسوباً إلى الخلاعة » (٩١) فإنا لا نعيجب ولا ينبغي أن يأخذنا الدهش ، بل ربما لو حاولنا أن نبريء الأصمعي من تلك الخلاعة لقلدنا في مجال القصة القصيرة عندنا رائداً من روادها الأوائل ، وإن ما بقي من كتابه « نواتر الأعراب » (٩٢) ليدل على أنه كان فاهماً الخطوط العامة للأقصوصة سواء عندما تشير معنى اجتماعياً معيناً أو تستهدف اللذة والاستماع .

ويرى بعض الدارسين أن الأصمعي متأثر في هذا الكتاب بنسخ « كلية ودمنة » التي كان

(٨٩) الإنباء ٢ : ٢٠١ .

(٩٠) مراتب التحويين ٤٨ .

(٩١) الزهر ١ : ١١٨ نقلاً عن ابن جنى في أحد أبواب خصائصه .

(٩٢) هذا الكتاب ليس هو كتابه « النواتر » الذي وضعه في اللغة وأهداه لجعفر بن يحيى راجع نزهة الإنباء ٨٢ والفهرست ٨٢ ، ٨٣ .

(٩٣) الأصمعي ، حياته وآثاره . ٢٧ .

رجال الدولة ويظفر بعباتهم . وأكبر الظن أنه يعتد مسئولاً أو يشارك في المسؤولية عن كثير من الصور المحرفة التي رسمت للامويين ، والتي دارت حول قذارة بعض ملوكهم ونهمهم أو جبن بعضهم مما لا يستقيم مع واقع التاريخ المحقق . هذا بالإضافة الى بعض رجال الجاهلية وحيواتهم ابطالا كانوا أو حكماء أو محاربين أو رجال دين ، مع « تكررات » متعاصرة اتصل بهم . كالكتاس الذى مر به وهو ينزح كنيفاً ويتغنى بشعر العرجى الذى يقول فيه « اضاعونى وائى فتى اضاعوا » (٩١) وكالشاب الجميل الذى رآه فى حى الرُبُذة وحوله الصبيان يتقاسمون فى الماء (٩٢) ، وكالبصرى الشريب البلىء الذى يتعرض لحسد الناس حتى على الصلب (٩٣) ، وكالرجل اللثيم الذى احتال عليه بعض القوم حتى خدعوه وشربوا لبنه (٩٤) .

وتكفيها هنا قصتان بطهما الأصمعى لتتعرف عليه بالصورة التى تعرف بها عليه القصص - على الرغم من التصريح باسمه فى السند - الاولى واقعة له مع جعفر بن يحيى البرمكى ، استدعاه يوماً فقال له : « يا أبا سعيد ، اك ولد ؟ قلت : نعم ، أعز الله الأمير . قال : لحرث أم امهات اولاد ؟ قلت : لامهات اولاد . قال : ما ائمانهن ؟ قلت ما بين الأربعين الى الثلاثين . قال : ليس هؤلاء ولد ، هؤلاء عبيد . هل لك فى جارية نهيا لك فتطلب منها الولد ؟ قلت : نعم ، أعز الله الأمير . قال : قولوا لفلانة تخرج - قال - فطلع القمر بمشيء ؛ فقال : يا هذه ، انا قد وهبناك لأبى سعيد .

بفعل تماماً ، انما العجيب الا يحدث ذلك وقد أصبح القصص العامى - بفضل حكايات الأصمى - شاغله الشاغل ، وعن لفئة أن تنسج على النوال نفسه وتحل الأصمى ما تنسجه .

## ( ٦ )

**وفى مجال تيوب تلك التواد - وبعد ان** ذكرنا أننا لا نفرق بين الصحيح والمحول فتستوى كلها من وجهة نظر المأثورات الشعبية - نتبين ثلاثة أنواع تكشف عن شخصية الأصمى القاصة وعن موهبته التى تستطيع أن تضرب فى كل طريق . النوع الاول هو قصص الأعراب التى اطلنا الوقوف عندها ، والنوع الثانى قصص التاريخ أو فنقل قصص اولئك الذين عاشوا فى احدى حقب التاريخ وأضفى عليهم الخيال ما شاء ان يضيف ، فاصبحوا اما شرهين جداً واما عقلاء للغاية واما دهاء لا يثنى لهم غبار واما شعراء له هو معهم شأن أو لهم مع غيره شأن وهكذا ، والنوع الثالث قصص عن البخلاء رصد بعضها الجاحظ أو وضعها الجاحظ ونحلها الأصمى لا سيما أنه « كان بخيلاً ويجمع احاديث البخلاء » (٨٩) .

ومن أشهر القصص التاريخية - ولتقبل هذه التسمية على نحو آخر (٩٠) - ما رواه عن الشخصيات التى التقاها كهارون الرشيد وولديه ، وكال برمك والفضل بن الربيع ، وكاعلام بنى أمية الذين شوه صورتهم - مع انه كان اموى الهوى قبل أن يتعصب ليرضي

(٨٩) البقية ٢ : ١١٢ .

(٩٠) يعتد الأصمى من الاوائل الذين رووا اخبار العرب ، لكن خصمه أبا عبيدة ، كان اوسع ، وما رواه الاثنان من الاخبار التاريخية يحتاج الى مراجعة وتحصيص - راجع الأصمى ، حياته واثاره ٣٠٤ وما بعدها .

(٩١) الاغانى ١ : ٤١٥ .

(٩٢) الامالى ١ : ٣٧ .

(٩٣) العقد الفريد ٢ : ٣٢٦ .

(٩٤) العقد الفريد ٦ : ١٧٨ .





فكذبها بما قاسمت  
وكذبته بما قامسى  
فقال له عمى يعرض بأنه نبطى : قال  
الذى يقول :

إذا أُحييت ان تبص  
ر شيشاً يعجب الخلقا  
فصورها هنا دوراً  
وصورها هنا فلقتا  
فان لم يدنوا حتى  
ترى خلقيهما خلقا  
فكذبها بما لاقت  
وكذبته بما يلقتسى

— قال — فخيّل العباس، وقال له الرشيد:  
قد نهيتك فلم تقبل « (٩٨) » .

وأما رواية القفطى فهى تجرى هكذا « قال  
الأصمعى بعث اليّ محمد بن هارون ، فدخلت  
عليه وفى يده كتاب يديم النظر إليه ويتعجب  
منه ، ثم قال : يا عبد الملك ، أما تعجب من  
هذا الشاب وما يجيء به ؟ فقلت : من هو  
فقال : عباس بن الاحنف — ثم رمى بالكتاب  
الىّ ، فاذا فيه شعر قاله عباس :

إذا ما شئت أن تصنع  
شيشاً يعجب الناسا  
فصورها هنا فوزاً  
وصور ثمّ عباسا

— قال — فنظر الىّ الرشيد ، فقلت :  
يا امير المؤمنين ، قد سبق اليه فقال :

لو ان صورة من أهوى مثلة\*  
وصورتى لاجتمعنا فى الجدار معا  
إذا تأملتنا الفيتنا عجباً  
الفان ما افرقنا يوماً ولا اجتمعا

— قال — فأعرض عنه الرشيد ، فقال والله  
يا امير المؤمنين وحق راسك ما سمعت بهذين  
البيتين . وجعل يتنصل والرشيد ساكت ،  
فلما خشيت ان يحرمه قلت : صدق والله  
يا امير المؤمنين ، أنا عملت البيتين الساعة !  
فأمر له بجائزة ولى بضعتها « (٩٧) » .

وأما رواية أبى الفرج فتجرى على النحو  
التالى « أخبرنى هاشم بن محمد الخزاعى  
ومحمد بن العباس اليزيدى واللفظ لهاشم ،  
قال حدثنا عبد الرحمن ابن أخى الأصمعى  
قال : دخل عمى على الرشيد والعباس بن  
الاحنف عنده ، فقال العباس للرشيد : دعنى  
أعيب بالأصمعى . قال له الرشيد : انه ليس  
ممن يحتمل العيب . فقال : لست أعيب به  
عيباً يشق عليه . قال : أنت أعلم . فلما دخل  
عمى قال له : يا ابا سعيد من الذى يقول :

إذا أحييت أن تصنع  
ع شيشاً يعجب الناسا  
فصوّر ها هنا فوزاً  
وصوّر ثمّ عباسا  
فان لم يدنوا حتى  
ترى رأسيهما راسا

(٩٧) مراتب التحوين ٥٦ ، ٥٧ .

(٩٨) الأغانى : ٨ : ٢٥٥ # ٢٥٦ ودور ولفقاء علمان .

فان لم يندسوا حنى  
ترى خلقيهما خلقا  
فكذبها بما لاقت  
وكذبته بما يلقي

— قال الأصمى — فبينما نحن كذلك ، اذ  
جاء الحاجب فقال : عباس بالباب . فدخل ،  
فقال : يا عباس تسرق معاني الشعر وتدعيه ؟  
فقال : ما سبقني اليه احد . فقال محمد  
« هذا الأصمى يحكيه عن العرب والعجم ..  
يا غلام ادفع الجائزة الى الأصمى ! » فلما  
خرج قال العباس : كذبتني وأبطلت جائرتي  
فقلت له : اتذكر يوم كذا ؟ وانشأت اقول :

اذا وتَرَّتْ امرءاً فاحذر عداوته  
من يزرع الشوك لا يحصد به عبثاً<sup>(٩٩)</sup>

واكبر الظن أننا لسنا محتاجين الى ان  
نذكر ان تلك الواقعة — التي لا شك ان فيها  
جانباً كبيراً من الصحة — تشهد بأن الناس  
وجدت لديها الحاجة الى ان تروى بطرق  
مختلفة ، وربما نستطيع في ضوءها وبرصد  
وجوه الاختلاف البارزة بينها ان نستنبط  
المعالم المختلفة لشخصية كل كاتب ، حيث  
يبدو أبو الطيب أكثر ميلاً الى التشدد وأكثر  
أخذاً بالخطوط الرفيضة من الحكاية ليوقف بها  
عند الخبر المحقق ، في حين يبدو أبو الفرج  
متسامحاً بعض الشيء ، فاذا وصلت الرواية  
الى القفطي زاد فيها وافاض ونوع ووسع ،  
او فلنقل وجدها على النحو الذي يتفق ومنهجه

ودع بينهما شبراً  
وان زدت فلا بأسا  
فان لم يندسوا حنى  
ترى رأسيهما رأسا  
فكذبها بما قاست  
وكذبته بما قاسى

— قال الأصمى — وكان بينى وبين عباس  
شيء ، فقلت : مستترق يا أمير المؤمنين !  
فقال : ممن ؟ قلت : من العرب والعجم !  
قال : ما كان من العرب ؟ قلت : رجل يقال  
له عمر هوى جارية يقال لها قمر ، فقال :

اذا ما شئت أن تصنع  
مع شيئاً يعجب البشر  
فصورها هنا قمراً  
وصورها هنا عمرا

فان لم يندسوا حنى  
ترى بشريهما بشرا  
فكذبها بما ذكررت  
وكذبته بما ذكررا

قال : فما كان من العجم ؟ قلت : رجل يقال  
له فلقاء هوى جارية يقال لها زورق فقال :

اذا ما شئت أن تصنع  
مع شيئاً يعجب الخلق  
فصورها هنا زورق  
وصورها هنا فلقا

ذلك بكبش وفدى ديكنا هذا بشلائين  
كبشاً « (١٠١) .

ولقد ساق الجاحظ - الذى طالما حضر وهو  
لما يزل شاباً مجالس الأصمعى - كثيراً من  
نواده ، ولهج به وشنع عليه وآثر دونه أبا  
عبدة مع أنه عده مثله فى البخلاء . وتبدو  
هذه النوادر مثلاً - واضحاً للحمل أو للوضع ،  
لأنها - فى أغلبها - تحمل سمات أسلوب  
الجاحظ ودلائل ارتفاعه عن الأسلوب الإخبارى  
الذى يقلب على صياغة الأصمعى . والواقع  
أن الجاحظ يعترف بأنه لم يكن يحترم المرويات  
دائماً ، بل أكثر من هذا اعترف بأنه ربما  
الف الكتاب فترجمه باسم غيره واحاله - لكي  
يروج - على من تقدمه كابن المقفع وسلم  
صاحب بيت الحكمة ويحيى بن خالد  
والعتابي (١٠٢) .

وما يحتمل أن يكون للأصمعى وليس  
للجاحظ الا فضل تسجيله قوله « وقال  
الأصمعى تعزق اعرابي عظماً ، فلما اراد أن  
يلقيه وله بنون ثلاثة قال له احدهم : اعطنيه .  
قال : وما تصنع به ؟ قال : اتعرفه حتى لا  
تجد فيه ذرة مقيلاً . قال : ما قلت شيئاً .  
قال الثانى : اعطنيه . قال : وما تصنع به ؟  
قال : اتعرفه حتى لا يدري العليام ذلك أم  
للعام الذى قبله . قال : ما قلت شيئاً . قال  
الثالث : اعطنيه . قال : وما تصنع به ؟ قال :  
اجعل منحه ادامة ! قال : انت له « (١٠٢) .

العام فى وضع كتابه فائتها ، والكتاب بعد  
ملء بمثل هذه الرواية التى تحتاج الى  
التوثيق .



### والآن ننتقل الى النوع الثالث الذى سميناه

**قصص البخلاء** ، وهنا نلاحظ على غير ما رأيناه  
فى الحكايات أو النوادر السابقة - تماسكاً  
ووحدة بارزين ، يقول الأصمعى « مر رجل  
بابي الأسود الدؤلى وهو يقول : من يعشنى  
الجائع ؟ فقال ابو الأسود : عليّ به فأتاه بعشاء  
كثير ، وقال : كل حتى تشبع . فلما اكل ذهب  
ليخرج ، قال : اين تريد ؟ قال : اريد اهلي .  
قال : لا ادعك تؤذى المسلمين الليلة بسؤالك ،  
اطرحوه فى الأدهم ! فبات عنده مكبلاً حتى  
أصبح « (١٠٠) وقال « وكليّ رجل قضاء الأهواز  
فاطبات عليه أرزاهه وليس عنده ما يضحى به  
ولا ينق ، وشكا ذلك الى امرأته ، فقالت : لا  
تغتم فان عندى ديكاً عظيماً قد سمّنته ، فإذا  
كان يوم الأضحى ذبحناه ! فبلغ جيرانه الخبر ،  
فأهدى له كل منهم كبشاً ، حتى بلغوا الثلاثين  
وهو فى المصلى لا يعلم . فلما صار الى منزله  
ورأى ما فيه من الأضاحى قال لامراته :  
من اين هذا ؟ قالت : اهدى لنا فلان وفلان ،  
وفلان حتى سمّنت له جماعة ، فقال لها : يا هذه  
تحفظى بديكنا هذا ، فلهو اكرم عند الله من  
اسحاق بن ابراهيم عليه السلام ، انه فدى

(١٠٠) العقد الفريد ٦ : ١٨٥ .

(١٠١) العقد الفريد ٦ : ١٨٥ .

(١٠٢) السابق ٦ : ٢٩١ .

(١٠٣) رسائل الجاحظ ١ : ٢٥١ ط . الخانجي ١٩٦٥ .

(١٠٤) البخلاء ٢٠ .

وقوله « قال الأصمعي أو غيره حمل بعض الناس مدني» على يردون فأقامه على الأري ، فانتبه من نومه فوجده يعتلف ، ثم نام فانتبه ، فوجده يعتلف فصاح بغلامه : يا ابن أم ، بعته والا فبهه والا فردّه والا فاذبحه ، أنام ولا ينام ؟ يذهب يحز مالي ، ما أراد الا استصالي » (١٠٤) .

لكن النادرة التالية لا تخفى بصمات الجاحظ « كان للمغيرة بن عبد الله بن أبي عتيل الثقي وهو على الكوفة جدّي» يوضع على مائدته بعد الطعام ، ولم يكن أحد يمسّه ، اذ كان هو لا يمسّه . فاقدم عليه اعرابي يوما ولم يعرف سيرة اصحابنا فيه ، فلم يرض بأكل لحمه حتى تعرف عظمه . فقال له المغيرة : يا هذا تطالب عظام هذا البائس بلحل؟ هل تظنحك امه ؟ » (١٠٥) .

ثم ان الجاحظ يمعن فيجعل الأصمعي نفسه بطلا في حكايات الشخ ، وفي القصة التي نرويها هنا عنه يزداد امعانا فيسلط عليه قلمه وسخريته - ويجعله شخصا خفيفا هلوعا شديد الحرس متحفزا لرد العدوان عن ماله - بعد ان وصفه في نادرة سابقة بأنه لم يدع شيئا مما يضحك الثكلان والفضبان الا اورده على جعفر البرمكي لينال عطاءه (١٠٦) ولعل صنيعه هذا كان احد المناقل التي دخل منها الأصمعي الراوية الى الأصمعي بطل النادرة ، وبعد ذلك اجترأ عليه الكثير .

كتب الجاحظ « كان الأصمعي يتعوذ بالله

من الاستقراض والاستقراض فأنعم الله عليه حتى صار هو المستقرض منه والمستقرض ما عنده ، فاتفق ان اتاه في يوم واحد رجلان ، وكان احدهما يطلب القرض والاخر يطلب القرض ، هجما عليه معا ، فأبعله ذلك وملا صدره ، اقبل على صاحب السلف فقال : تتبدل الأفعال تتبدل الحال ، ولكل زمان تدبير ، ولكل شيء مقدار ، ولله في كل يوم في شأن . كان الفقيه يمر بالنقطة فيتجاوزها ولا يتناولها كي يمتحن بحفظها سواء ، اذ كان جل الناس في ذلك الدهر يؤدون الامانة ويحوطنون النقطة ، فلما تبدلوا وفسدوا وجب على الفقيه احرازها والحفظ لها ، وان يصبر على ما نابه من المحنة واختبر به من الكلفة .

وقد بلغني ان رجلا اتى صديقا له يستقرض منه مالا ، فتركه بالباب ، ثم خرج اليه مؤتترا ، فقال له : مالك ؟ قال : جئت للقتال وللطعام والخصومة والصخب قال : ولم ؟ قال : لانك في اخذ مالي بين حاليين ، اما ان تذهب به واما ان تمطلني به . فلو اخذته عن طريق البسر والصلة لاعتدلت عليك بحق ولوجب عليك به شكر ، واذا اخذته عن طريق السلف كانت العادة في الديون والسيرة في الاسلاف الرد او التقاضي . واذا تقاضيتك اغضبتك ، واذا اغضبتك اسمعتني ما اكره ، فتجميع علي المغل وسوء اللفظ والوحشة وافساد اليد في الاسلاف وانت اظلم ، فاغضب كما غضبت . فاذا نقلتني الى حالك فعلت فعلك ، وصرت انا وانت كما قال العربي « انا ثق وصاحبي

(١٠٤) البخله ١٢٠ .

(١٠٥) البخله ١٢٥ .

(١٠٦) البخله ١٨٨ .

قول أكرم بن صيفي في ذلك الدهر « لو سئلت العارية أين تذهبين، قالت اكسب اهلى ذماً ».

وأنا اليوم أنهى عن العارية والودبعة، وعن القرض والغرض، وأكره أن يخالف قولي فعلى. أما القرض فلما أثبتك، وأما القرض فليس يسعه إلا بيت المال، ولو استطعت أن أجعل دونه رذماً كرم يأجوج ومأجوج لفعلت. إن الناس فائرة أفواههم نحو من عنده دراهم، فليس يتمتعهم من النهس إلا اليأس، وإن طمعوا لم يبق رغبة ولا غاية ولا سب ولا ليد ولا صامت ولا ناطق إلا ابتلعوه والتهموه. أتدرى ما تريد بشيخك؟ إنما تريد أن تفقره، فإذا أفقرته فقد قتلته، وقد تعلم ما جاء في قتل النفس المؤمنة « (١٠٧) ».

على ذلك النحو نبين لنا الجاحظ عملياً كيف كانت أخبار الاسمى مضموناً ثرياً لأقدم صور التأليف القصصي، ونحس، أن هذه الأخبار قد نمت ارتجالاً، وتضخمت بأقلام الأدباء من ناحية وبالسنة القاصين والندامي والمتطرفين من ناحية أخرى. ووجدنا الفنان الشعبي أشبه بزهور متناثرة نابتة في أرض خصبة، ولكن بين الفناء والاحجار، وجمعها حتى دون أن يحاول بلورة مغزاه العام. حتى إذا اتم نمو الاحساس بالبطل غداً أو كاد يندو - عند الجميع - شخصية خيالية يمكن أن تعلق به أو عليه قضية معينة أو فكرة بذاتها أو خاطرة أو ماشئنا مما يتغمل له المرءويه.

وكذلك لا نستطيع الوصول إلى الصورة الأصلية للرجل - فقد زيند أو خرف في صورته حتى بين الوسط المثقف - ونعجز إلى

مئق « فما ظنك بتثق من القيلظ مملوء من الغضب، لاني متاق من الموق مملوء من الكفران. ولكني ادخل الى المنزل فأخرج اليك مؤتزراً، فاعجل لك اليوم ما ادخرته الى غد، وقد علمت أن ضرب الموعظة دون ضرب الحق والسخيمة، فتربح صرف ما بين الأيمن وفضل ما بين الشتمين ».

وبعد، فأننا أضن بصداقتي لك، وأشج على نصيبي منك، من أن اعرضه للفساد وأن اعينك على القطيعة فلا تلمنى على أن كنت عندى واحداً من أهل عصرك. فان كنت عند نفسك فوقهم، وبعيداً عن مذهبهم، فسلا تكلف الناس علم الغيب فتظلمهم.

ثم قال: وما زالت العارية مؤداة والودبعة محفوظة، فلما قالوا « أحق الخيل بالركض الثعار » بعد أن كان يقال « أحق الخيل بالصون الثعار » وبعد أن قيل لبعضهم: أرفق به فقال: إنه عارية! وقال الآخر: اقتل! وفستت العارية واستند هذا الباب، ولما قالوا:

شمر قميصك واستعد لنائل  
واحكك جبينك للقضاء بوشم  
واخفض جناحك أن مشيت تحشعاً  
حتى تصيب وديعةً لينسيم

وحين إكلت الأمانات الأمانة والأوصياء ورثع فيها المعدلون والصرافون، وجب حفظها ودفعها، وكان أكل الأرض لها خيراً من أكل الخئون الفاجر واللثيم الفادر. وهذا مع

انهم حافظوا على الاسلام امام الروم حتى هذه المرحلة الاخيرة من زمن القصة .

واما سيرة عنتره التي يقال ان الاصمعي ألفها وروج لانكارها الحافظ ابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ فهي خلاصة ما اشتجر حول الاصمعي من آراء وخواطر وأهواء . وعلى الرغم من ان جميع الدارسين قد ذهبوا في مؤلفها مذهب ابن كثير ، فلا تزال المطابع الحديثة تخرج الكتب الصغيرة عن « قصة عنتر بن شداد تأليف عبد الملك بن قُـرَـيْب المعروف بالاصمعي » .

وهذه القصة توشك أن تكون مختصراً للرواية الكبيرة التي ظهرت في أواخر القرن الرابع الهجري بمصر إمام الخليفة العزيز بالله الفاطمي . ويعرض الأب لويس شيخو لهذا الموضوع فيقول ان رجلاً اسمه الشيخ يوسف بن اسماعيل « أخذ يكتب قصة عنتره وبوزعها على الناس » (١٠٩) . لكن أشهر طبعات القصة أو الرواية - وهي الطبعة الحجازية المتداولة في مصر - (١١٠) تثبت في نهايتها التالي « قال مؤلف هذه السيرة الحجازية وهو الاصمعي رضي الله عنه ، كان الفراغ من تأليفها يوم الجمعة المبارك في أواخر جمادى الثاني سنة ٤٧٣ هـ من الهجرة النبوية » فنكاد نفمض أعيننا على كل من عدا الاصمعي ، لكننا لا نكاد نمضي ونقرأ « في إمام الخليفة أمير المؤمنين هارون الرشيد العباسي » حتى يختلط علينا الأمر ،

حد كبير اذا زعمنا ان هذه الصورة ترتكز في تكوينها على أشياء لم تتغير . فالشعبوية من ناحية والشعبية من ناحية أخرى حالتا دون تمثله التمثل التاريخي الصحيح وانما هو انسان جمع الدنيا والدين تحت جبته والبجد والهزل في كفه ، وعلى رأسه عمامة تحوى كل اسرار السحرة والحكماء والمشعوذين .

لذلك ينبغي الا نعجب حين نصطدم بشيئين عنه : **الأول ما يروى من أنه ألف سيرة عنتره** - وقد عرف أنه راوى شعر ديوانه - **والثاني ظهوره باسم عقبة شيخ الضلال في سيرة الأميرة ذات الهمة** التي تشغل حوادثها جزءاً من التاريخ يبدأ بالعصر الجاهلي ويمتد الى عهد الخليفة العباسي الواثق بالله ، وقد ظهر عقبة في الحقبة العباسية بملاح الاصمعي وشحه ودعائه ويقدرته على الكيد والدس والإيقاع بخصوصه سرّاً وعلناً .

وإذا كان من المتفق عليه بين نقاد القصص الشعبية أن سيرة الأميرة ذات الهمة « رواية تستهدف الكشف عن صراع المجتمع العربي لتثبيت انتصاراته امام الدولة الرومانية الكبيرة التي تتأخم حدوده » (١٠٨) فقد اختار كاتب السيرة الأول الجهول الذي يبدو كما لو كان فارسي الأصل - لأنه طالما مجد العناصر الإيرانية حتى بعد أيام الرشيد - شخصية الاصمعي لينفخ بها عن غضبه عليه منسنداً اشترك في مؤامرات القصر ضد البرامكة ، مع

(١٠٨) اعضاء على السيرة الشعبية لغاروق خورشيد ٥٩ المكتبة الثقافية ، يناير ١٩٦٤ .

(١٠٩) شعراء النصرانية ٨٨٢ .

(١١٠) هناك طبعان آخران هي الشامية والعراقية .

من السيرة ، لكن أكبر نصيب من حوادثها كان من مزويات الأصمعي ، ومن ثم نص في آخرها على أنه صاحبها . وقد يكون الذي ساق هذا النص هو الشيخ يوسف بن اسماعيل وقد لا يكون (١١٥) ، إلا أنه يكفي عندنا أن يخصص الأصمعي بتقديم طويل يتغرد به عن غيره ممن ذكروا بعده ، لنقرر أنه كان له اليد الطولى في اظهار سيرة عنتره بشكل متماسك يختلف كثيراً عن الأشكال المتداعية التي نشرت بها أغلب السير من بعدها وقد لاحظ ذلك محمود الحفني (١١٦) ودلل عليه مؤكداً أن السيرة لا بد أن تكون نتاج « كاتب متفنن له حاسة قصصية وموهبة روائية وتمرس طويل في هذا الفن » (١١٧) ومن سوى الأصمعي في جيله وبعد جيله اخلق بأن يكون ذلك الكاتب ؟

أما أن هذا الوصف ينطبق على الأصمعي فأمر لا شك فيه ، ويدعمه كثير من محاور السيرة ، كالأحاطة الواسعة بأخبار العرب الأولين ، والخبرة الدقيقة بأحوال الشخصيات الأساسية ، والتمكن من تحديد العلاقة بين العرب وخصومهم من فرس ورومان . لكن هذا لا يشي إلا بأكثر مما ذكرناه ، ونرفض

بخاصة عندما يبين سبب التأليف ويشرح الطريقة التي اتبعت في هذا التأليف ، وعلى الفور يظهر أن تلك العارة المفككة لم توضع إلا للتستر على ما قد ورد في القصة من عيوب وأخطاء ، والأقيم نفس ورود اسم الأصمعي ضمن رواة أحداث السيرة كأبي عبيدة وغيره (١١٨) ، وما نفعل إذا قرأنا بين الحين والحين « قال نجد مؤلف تلك العبارات ؟ (١١٩) ثم ماذا وراء العبارة التالية : قال الأصمعي في تاريخ العرب والمورود » (١٢٠) .

وأكثر من هذا نجد في استهلال السيرة ما يأتي « من رواة هذه السيرة العجيبة المطربة الفائقة الغريبة فصيح ذلك الزمان ، المتكلم على ما مضى من أحداث العربان الأولين في ذلك الزمان ، العالم العلامة عبد الملك بن قرتب الأصمعي ... ومن جملة من روى هذه السيرة العجيبة أيضاً أبو عبيدة وجهينة بن المشي اليمني والبلخي وحماد وسيار بن قحطبة الفزارى والكاهن الفسائي الثقفي وابن خدّاش النبهاني » (١٢١) .

شيء واحد نغلقه لقبول هذا الخط ، هو أن يكون الأصمعي كثيره راوية لأطراف مختلفة

(١١١) السيرة ١ : ١١٩ ، ١٤٩ ، ٢٢٤ .

(١١٢) السيرة ١ : ١٢٠ .

(١١٣) السيرة ٧ : ٣٣٤ .

(١١٤) السيرة ١ : ٤ .

(١١٥) يذهب المستشرق هانز بيرجستال الى أن واضعها هو أحد أطباء العراق المشهورين واسمه أبو المؤيد بن الصايغ الشاعر الملقب بالعنترى ، وقد اعتمد في ذلك على ابن أبي أصيبعة في كتابه « حيون الإنباء في طبقات الأطباء » ص ٢٩٠ - راجع المجلة الآسيوية ٣٨٦ سنة ١٨٢٨ .

(١١٦) سيرة عنتره ١٢٠ ط . المؤسسة العامة للكتاب والنشر ( بلا تاريخ ) .

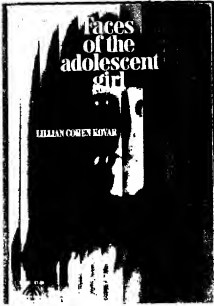
(١١٧) السابق ١٢٣ .

والأمر على أي حال متروك لاولى العزم من رواد البحوث الفولكلورية ، وفي زعمي أن الأصمعي الذي ملأ حياتنا في قاعات الدرس الموثق وميادين اللغة وأدبها لا بد أن يعاد النظر فيه - كما يعاد النظر في أمثاله - لا لاقصائه عن أسباب الجذ ، وإنما لتأكيد وجوده في الماثورات الشعبية ، وتحديد شخصيته ، والإجابة عن سؤال طالما ألح علي وهو : الى متى يظل أدبنا نصصفه بهال عليه التراب والنصف الآخر يُختلف عليه ؟

رفضاً قاطعاً أن يكون هو مؤلفها بصورتها الحالية ، وحسبه أن يكون باعث الفكرة الاولى وواضع الأساس . ومن ثم يسهل علينا أن نقرر أن السيرة - كأكثر حكايات الفولكلور - خلقت من عنصر فردي صاحبه الذي لا شك فيه هو الأصمعي ، وكل نمو له وتشعب منه كان يبعدها عنه ، وفي وسع واضعي النظريات الأساسية لعلم النفس أن يصلوا اليه - بمنهجهم التحليلي - ويتعرفوا على شخصيته وفلسفته أو وجهات نظره .

★ ★ ★





## \* وجوه مختلفة للفتاة المراهقة

مؤلف: ليليان كوهن كوفار  
عرض تحليل: الدكتور محمد عبد المجيب

ويقع الكتاب في مائة وسبعين صفحة من القطع المتوسط ، ويحتوى على عشرة فصول ، تضمن **الفصل الأول** منها مقدمة عرضت فيها المؤلفة لتحديد بعض المفاهيم الأساسية في الكتاب مثل مفهوم الاستقلال الذاتي Autonomy والعلاقة أو التعلق بالغير ، وتكوين أو نشوء الاستقلال الذاتي The Genesis of Autonomy وتكوين العلاقات الشخصية The Genesis of Personal Relations ، وتسميـط الفتيات المراهقات — Typology of the Adolescent Girl .

مؤلفة الكتاب هي الأنسة **ليليان كوهن كوفار** — وهي تعمل باحثة في علم الاجتماع في أحد معاهد البحوث في مدينة نيويورك ، وهو معهد The William Alanson White Institute كتاب آخر بعنوان : مناهج احصائية للمستغلين بالعلوم الاجتماعية Statistical Methods for Social Scientists وقد عملت المؤلفة في مشروع لتقويم جناح الأحداث Juvenile Delinquency في مدينة نيويورك ، وكانت تهتم في هذا المشروع بصفة خاصة — بما قد حدث لاولئك الفتيات الجانحات ، وادى بهن الى الجنوح .

(\*) Lillian Cohen Kovar ; **Faces of the Adolescent Girl** ; A Spectrum Book, Prentice-Hall Inc., 1968.

الملامح المميزة للنمط الذى تنتمي اليه الفتاة المتصلة بالبالغين The Adult-Oriented Girl ، وبخاصة فيما يتعلق بنوع التصاقها بأبويها ، وميلها الى الرزاة ضد ميلها الى المرح ، وتحديدها للقيم والتوقعات الأبوية ، وعنايتها بجسدها ، وعلاقتها بالفتيان ، وتحديدها لشكل ارتباطها بالجماعة أو الانتماء اليها ، واهتماماتها السياسية والدينية ، ونظرتها الى الزواج والعمل .

**والفصل السادس بعنوان : « الفتاة الجانحة في سعيها التكوين علاقة » .** وفيه عيّنت المؤلفة بتحديد من تكون الفتاة الجانحة ، وما تتعرض له من أهمال فيزيقي وعاطفي في البيت ، وسلوكها الشرير وسعيها لرفقة الأشرار ، والعنصر الجنسي في علاقاتها بالآخرين ، ووسائلها في التعبير عن العجز والقوة أمام الآخرين ، وميلها لأن تكون فتاة محبوبة من الجميع Popular في مقابل الميل الى أن تكون فتاة مثالية Ideal .

**والفصل السابع بعنوان : « الفتاة البوهيمية المستبدة في سعيها نحو تحقيق الاستقلال الذاتي » .** وعيّنت المؤلفة في هذا الفصل بتحديد مدى الاستقلال الذاتي والتعلق بالآخرين في هذا النمط من الشخصية المراهقة ، والنماذج البوهيمية للفتيات المراهقات من نزيلات المصحة العقلية الخاصة ، والتمرد أو العصيان غير المترابط ، وشدة الذكاء وحرية الفكر وتاريخ البوهيمية المستبدة في حياة المراهقة وبخاصة فيما يتعلق بتأكيد شخصية الأبوين .

**أما في الفصل الثامن ،** فقد ركزت المؤلفة على إبراز الخصائص المميزة للنمط السوى من الشخصية المراهقة وهو النمط الذى يتمتع الفتيات اللاتي ينتمين اليه بالاستقلال الذاتي وبخاصة فيما يتعلق بأثر الوالدين في تأكيد هذا الاستقلال الذاتي في شخصيتهن ومدى

وعرضت المؤلفة في **الفصل الثاني** من هذا الكتاب ، للأسس التي قام عليها اختيار العينة الطبقية التي صدرت عنها في تحديد تلك الوجوه أو الأنماط المختلفة للفتيات المراهقات ، وقد اشتملت تلك العينة على فئتين متميزتين من الفتيات المراهقات . وكانت **الفئة الأولى** تضم المراهقات اللاتي انتهين الى الجناح وأدخلن لثلاث مصحات عقلية Mental hospitals ، اثنتان منها حكوميتان والثالثة مصحة خاصة . وكانت **الفئة الثانية** تضم مراهقات من نفس الجماعة المحلية التي ينتمي اليها أفراد الفئة الأولى ، ولكنهن لم ينتهين الى الجناح ، واشتملت هذه الفئة على مراهقات من المدينة وأقاليم الضواحي القريبة منها .

وكان **الفصل الثالث** بعنوان : « **مزيد من الاستبصار بالاستقلال الذاتي في ثلاثة جوانب من الحياة** » . وفيه عرضت المؤلفة الى مكونات الاستقلال الذاتي ، والعلاقة في شخصية المراهقة وبخاصة فيما يتعلق بعنايتها بجسدها وعلاقتها بغيرها من الفتيات والفتيان ، وتقبل قربانها لها ، وخبراتها بالقضايا العقلية والجمالية والسياسية والدينية .

وعيّنت المؤلفة ابتداء من الفصل الرابع حتى الفصل السابع من الكتاب بإبراز الخصائص المميزة للأنماط غير السوية من الشخصية المراهقة . فخصصت **الفصل الرابع** لتحديد الملامح المميزة للنمط الذى تنتمي اليه الفتاة المراهقة المتصلة بقربانها The Peer Oriented Girl ، وبخاصة في علاقتها بالأم والأب ، واسلوبها في تأكيد ذاتها وذوات الآخرين ، واتجاهها الى المرح ضد ميلها الى الرزاة ، واهتمامها بجسدها في علاقاتها بالآخرين من الفتيان . وشكل ارتباطها بالجماعة وتمايزها عنها ، واهتماماتها السياسية والدينية ونظرتها الى الزواج والعمل ..

كما خصصت **الفصل الخامس** لتحديد

### علماء التحليل النفسي أن لها دخلاً في تكوين شخصية الفرد» (١).

وتبين المؤلفة في هذا الكتاب كيف أن الفتيات منذ سن المراهقة ، يعشن مشكلات جديدة ، كما ينفطن في بداية هذه السن أيضاً على خبرات وآفاق جديدة تتصل بجوانب مختلفة من حياتهن ، وبخاصة فيما يتعلق بأجسامهن ووظائف أعضائهن ، وعلاقاتهن بغيرهن من الأشخاص في المجتمع وبخاصة من الإيضاء والأقران ، كما يبدآن في هذه السن أيضاً في الانفتاح على بعض الخبرات التي تتصل بالأمور العقلية والجمالية والدينية والسياسية .

ومنذ بداية المراهقة أيضاً تظهر تغيرات في أعضائهن ، وتكتمل وظائف وملامح بعض تلك الأعضاء ، وبخاصة الأعضاء التناسلية والجنسية ، وتبرز سمات الانوثة لتقيم أساساً جديداً للتمييز بينهن بحسب حظ كل منهن من جمال التكوين والاقتراب من الشكل المثالي الذي تحددته الثقافة السائدة . وبقدرة ما يكون حظ كل فتاة من الاقتراب من هذا المثال ، أو تلك المقاييس المثالية ، بقدر ما تكون فرصتها في تكوين علاقات إيجابية مثمرة مع أقرانها من البنات والبنين ، وفي الحصول على التقبل النفسي والاجتماعي من أعضاء أسرهما .

كذلك ففي هذه السن تأخذ علاقة الفتاة بغيرياتها شكلاً جديداً ، فقد دخلت أسس جديدة للتنافس فيما بينهن ، وبخاصة فيما يتعلق بالجنس الآخر . وتظهر في هذه الفترة حاجة الفتاة إلى من تناقش معه مخاوفها وأحلامها وتصرفاتها ، وتحكم معه على سلوكها مع الجنس الآخر . وتعبّر تصورات المراهقات حول نوع العلاقة التي تربط بينهن وبين جماعات الصديقات أو زميلات الدراسة التي ينتمين إليها ، عن نمط شخصيتهن

هذا الاستقلال الذاتي ومدى التعاقب بالآخرين في هذه الشخصية ، والنمط المحبب لها من أنماط الشخصية ومدى اهتماماتها أو مدى استغراقها في المجتمع الخارجي ، ونظرتها إلى الزواج والعمل ، واعتقادها في الله .

وعُنيَت المؤلفة في **الفصل التاسع** بالإشارة إلى نماذج أو أنماط أخرى من الشخصية المراهقة ، تعرفت عليها في المصححة العقلية ، وبدأت هذا الفصل ببيان الدور الذي يؤديه الإدخال إلى المصححة في افتقاد الفتيات للاستقلال الذاتي وطرحهن التعلق بالغير ، ثم أشارت بعد ذلك إلى تلك الأنماط الأخرى التي لا تندرج تحت الفئات التي عرضت لها في الفصول السابقة . ثم انتهت في **الفصل العاشر** إلى بعض الملاحظات حول استخدام طريقة الملاحظة بالمشاركة Participant observation وطريقة المقابلة Interviewing اللتين اعتمدت عليهما في دراستها العقلية .

وهذه الدراسة التي تعرض لها هي دراسة في علم الاجتماع تنتمي إلى ذلك الاتجاه المعاصر في الدراسات الأنثروبولوجية والسوسولوجية الذي يغني بدراسات الثقافة والشخصية Culture and Personality « **والموضوع الذي تدور حوله هذه الدراسات** ، هو المركب المؤلف من الشخصية والثقافة ، والعلاقات المتبادلة بينهما ، عن طريق تحليل الشخصية والمظاهر التفصيلية لسلوك الأفراد ، والدور الذي تلعبه الثقافة في تكوين ملامح وسمات الشخصية الأساسية . ولعل أهم مشكلة تعرض لها هذه الدراسة في هذا الصدد هي نوع العناية التي يحظى بها الطفل وبخاصة فيما يتعلق بالقواعد التي يخضع لها كل من الجنسين . ومسألة الرضاغة والفظام وغيرها من الأمور التي يعتقد

(١) د. أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعي - الجزء الأول - المفاهيم الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة، ص ٢٤١.

امورها كفتاة تتبع أحكام امها بل كان كل تفكيرها في القضايا المختلفة التي تتعلق بالمدرسة أو مقابلة الفتیان أو علاقاتها الجنسية أو تصوراتها الدينية تتبع أيضاً ما يصدر عن الام من أحكام تتعلق بالخير والشر في هذه القضايا .

وعلى العكس من **اليزابيث** كانت « آن » تشعر أن امها لم يكن لديها أبداً الوقت الكافي الذي تعطيه لها ، وكانت أفكار آن وقيمها تتحدد وتدور في فلك الأفكار السائدة بين قريناتها وأن كانت لا تستسيغ الظهور بمظهر القوضيين البهيميين بملابسهم الفسرية وقراءتهم للشعر وتصرفاتهم الا اخلاقية .

أما « روث » فقد كانت فيها جراحة تتخيل شكل الافتقار الى الحياء أو اللحمة ، وكانت تتمتع بدرجة عالية من الذكاء العقلي وتسخر أو تهزأ بالقواعد السائدة والمستقرة في اسرتها أو تلك التي يسنها اقرباها المسيطرون . كما كانت ترسب في اختياراتها المدرسية وتلبس ملابس غير مهتمة، وكانت الى ذلك غير مستقرة في علاقاتها مع الرجال تترك هذا لتلحق بذلك وقد استقرت أخيراً في مصحة عقلية .

وكذلك « فاي » أيضاً فقد انحرفت بعيداً واحترفت البغاء وقد ثارت منذ البداية على أبويها ، وخبرت روعة التقبل الفوري من الأشخاص الآخرين .

أما « سوزان » فهي وحدها التي شاركت بهمة في النشاطات المتعلقة بالحقوق المدنية وكانت تقابل الشبان بالنظام وأخذت تعد نفسها للاتحاق بالدراسة في إحدى الكليات ، وعملت في تعليم الأطفال ، وكانت تظهر تلقائية وحرية في العمل والتصرف وفق اختيارها الشخصي . وهذه هي التي أطلقت عليها المؤلفة لقب الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي The Autonomus Girl . كما اعتبرت المؤلفة أن هذه الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي هي وحدها

المميز . فمنهن من تتوجس خيفة في علاقاتها ولا تثق في إمكان وجود من تستطيع أن تضع ثقتها فيه ، كما توجد من تعرف دائماً أن هناك حدوداً لامكانيات الآخرين في العطاء ، وبالتالي حدوداً لما يمكن أن يعطيه هي للآخرين من ثقتها ، وهي تعرف بالتالي أيضاً أنه يجب عليها أن تعتمد على استقلالها الذاتي في تحديد علاقاتها بالآخرين وفي الحكم على هذه العلاقات .

وفي هذه الفترة أيضاً تبدأ علاقات المراهقات بأقرانهم من الجنس الآخر ، وتبدأ خبرات جديدة تتعلق بالجنس . ويتوقف على تلك الخبرات الأولى ونوعها تحديد نمط الشخصية المراهقة، ومدى رضاها عن نفسها ، ومدى ثقتها بإمكانيات نجاحها في حياتها الجنسية والاسرية المقبلة ، كما أن هذه الخبرات ذاتها قد تكون كثيرة لكثير من المشكلات المؤلة بالنسبة للفتيات مما يدفعهن الى التساؤل عن مدى الشذوذ في تكوينهن الجسمي والنفسي ، أو مدى قدرتهن على الاستمتاع بالجنس .

والى جانب هذا كله تبدأ خبرات جديدة بالقضايا العقلية والجمالية والسياسية والدينية ، فقد أصبح الانتماء العنصري عاملاً محدداً لنوع العلاقات التي تربط بين المراهقة وقريناتها في المدرسة ، مع عدم اقتناعها أحياناً بمعقولية هذا الأساس العنصري ، كما أن الفتاة المراهقة في هذه السن تكون قد أصبحت قادرة على التفكير في سلوكها ، والقيم والمعايير التي تحكمه، وقادرة كذلك على التفكير في قضايا الكون والعلم بدرجة معينة من التجريد ، وعلى تصور القضايا المتعلقة بالجانب السياسي من الحياة الاجتماعية .

وقد بدأت المؤلفة الفصل الأول من الكتاب بأن قررت أنه يمكن التمييز بين وجوه أو أنماط متنوعة ومتمايزة للفتيات المراهقات ، ومثلت لهذه الأنماط بعدد من الفتيات اللاتي اتصت بهن في دراستها العقلية . وأولاهن هي « اليزابيث » التي تقول عنها انها كانت في كل

والمعايير السائدة بين هؤلاء الأقران ، والقيم والأحكام والمعايير التي تتمتع بالقبول الاجتماعي بوجه عام في المجتمع ، يساعد الفتاة على سرعة التبنى والتوافق معها .

وفي كلا هذين النمطين فقدت الفتاة المراهقة شخصيتها الذاتية وذاتيت في ذات الآخرين ، سواء الأم أو الرفاق والأقران ، كما أسرفت هذه الفتاة على نفسها في تحقيق حاجتها الى الارتباط في مقابل التضحية بجانب آخر من جوانب الشخصية المتكاملة وهو جانب الاستقلال الذاتي .

وقد استخدمت المؤلفة في تحديدها لأنماط التمايز من الفتيات المراهقات بعض التصورات كحدود للوصف والتحليل وإهم هذه التصورات هي : **تصور التوافق والتوافق Confirmation** في مقابل **تصور إبراز أو تأكيد الذات Affirmation** • و**تصور الاستقلال الذاتي Autonomy** في مقابل **تصور العلاقة أو التعلق بالغير Relation** . وينعكس هذا الاطار التصوري في تحديد الجوانب التالية في عملية تنميط الفتيات المراهقات :

أ - أسلوب الفتاة في التوافق والتوافق مع أقرانها .

ب - أسلوب الفتاة في التفرد أو إبراز وتأكيد الذات وبخاصة فيما يتعلق بمدى استخدام الفتاة لهذا الأسلوب في الحفاظ على استقلالها الذاتي واهتماماتها بالجسد ووظائف وعلاقاتها بأقرانها ، واهتماماتها العقلية والجمالية والسياسية والدينية ووجهة نظرها في الزواج والعمل .

وحاولت المؤلفة أن تبين منذ البداية أن الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي هي وحدها التي تؤكد وتبرز ذاتها بطريقة تنبئ عن نضج في الانفعال الوجداني عند البلوغ ، كما أنها هي

الفتاة السوية والتي تتمتع بالصحة العقلية ، وهي وحدها التي تقدر في المستقبل على تكوين علاقات قائمة على أساس من الاخلاص والمحبة .

وحاولت المؤلفة أن تقيم نوعاً من الترابط بين تلك الأنماط المختلفة للشخصية المراهقة غير السوية ، ونوع الخبرة أو التجسربة الشخصية في فترة الطفولة المبكرة والمتأخرة على حد سواء وقبل بلوغ سن المراهقة ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الخبرات المرتبطة بالأم وطريقة معاملة الطفلة في داخل الأسرة ، ونوع الاهتمام والرعاية التي تلقاها من الأبوين وبخاصة من الأم ، والطريقة التي تلجأ إليها الفتاة لشباع دوافعها الأساسية نحو استثارة اهتمام الآخرين وتحقيق الذاتية والشعور بالأمن . وتضرب مثلاً بالفتاة الأولى « **اليزابيث** » التي حققت اشباع هذه الدوافع من خلال الخضوع والامتثال لقيم وأحكام الأم وتوقعاتها ، وكانت في توافقها وتوافقها مع هذه التوقعات تحقق لنفسها نوعاً من التقرير والتقبل الاجتماعي . وكانت تصدر في أحكامها حول ما هو خير وما هو شر عن أحكام وقيم الأم لا عن تلك الأحكام والقيم تتبنها هي شخصياً من خلال التجربة الذاتية . وقد ساعد على هذا كله نوع الاهتمام الذي كانت تلقاه من الأم ورغبة هذه الأم في أن تخضع كل سلوك وأحكام الفتاة ، وأن تشكل القيم التي تحياها لتلك القيم والأحكام ونماذج السلوك التي تتبنها هي شخصياً .

أما الفتاة الثانية « **آن** » فلم تجد هذا الاهتمام من الأم ووجدت في أقرانها الجماعة التي تستطيع أن تشعرها بالأمن حين تنتمي إليها . ولم يكن من سبيل الى تحقيق هذا الانتماء الا بتبني الأحكام والقيم والنماذج السلوكية السائدة في هذه الجماعة حتى لو تناقضت هذه الأحكام والقيم والنماذج السلوكية مع ما تقتضيه شخصياً أو تناقضت مع خبراتها الذاتية . ولا شك أن عدم وجود التناقض الصارح بين تلك القيم والأحكام

أما العنصر الآخر الذى يتمثّل عنصراً للاستقلال الذاتى فى تكوين النمط السلوى من الشخصية المراهقة ، فهو عنصر العلاقة مع الآخرين أو مع النير ، وهى علاقة إيجابية فى جوهرها وتتخذ إما شكل العلاقة التبادلية وإما شكل العلاقات الشخصية التى تقوم على مبادأة من جانب معين . فالفتاة المراهقة تتعلم التبادل ، حيث تتعلم كيف تعطى هذا فى مقابل ذلك ، وهذه المقدرة على التبادل هى مقدرة أساسية فى كل العلاقات الشخصية ، وهى بالإضافة إلى هذا كله تسرع ممثلة بالأمس لتكوين خبرات بعلاقات أكثر إخلاصاً وحباً ، كما أنها ترى الآخرين بضعفهم وإمكاناتهم الذاتية على حقيقتهم ، وهى لهذا كله أيضاً تجرؤ على أن تخطو فى علاقاتها بالآخرين خطوة أبعد من الوقوف عند حد العلاقات التبادلية ، كما أنها تتصرف فى المواقف المختلفة على أساس من الاختيار الحر الذى يستند إلى الثقة فى استمرار العلاقات التى تقوم بينها وبين بقية الأشخاص فى هذه المواقف .

ونستطيع أن نقول فى هذا العرض للكتاب أن هناك بالإضافة إلى ما سبق نقطتين أساسيتين تستحقان منا الاهتمام . النقطة الأولى تتعلق بطريقة البحث التى استخدمتها المؤلفة فى الحصول على المعلومات والبيانات التى اتخذت ركيزة فى التحليل السوسولوجى فقد اعتمدت على طريقة الملاحظة بالمشاركة ، وهى تعتبر من أهم الطرق التى يعتمد عليها فى البحوث السوسولوجية والانثروبولوجية وغيرها من البحوث الاجتماعية والسيكولوجية واللغوية ، وتلك التى تعنى بالفنون والآداب والطرق الشعبية فيما يعرف بدراسة الفولكلور .

واتفق مع المؤلفة فيما الحقته بالكتاب من ملاحظات حول تطبيقها لطريقة الملاحظة بالمشاركة فى كثير من المشكلات التى تواجه الباحث الحقلى وبخاصة فى علاقاته بأشخاص المجتمع أو الجماعة التى يتوفر على دراستها . ومن أهم هذه المشكلات ما يلى :

التي تتمتع وحدها بشعور قوى بالاستقلال الذاتى ( فهي تعرف أنها هي التي تفكر وهي التي تشعر وهي التي تشترك ) ، أما في علاقاتها بالآخرين فهي تذهب إلى أبعد من علاقات التبادل Reciprocity ، السى الخوض في مجابهة آفاق ومبادئ شخصية مخصصة . كما حاولت المؤلفة أن تبين نوع التوافق والتواءم الذى يتحقق للفتاة المراهقة التي تتمتع بالاستقلال الذاتى بين استرها بالفتاة مع غيرها من الفتيات المراهقات من الأنماط الأخرى ، بما يشجع هذه البدايات الإيجابية على تحقيق الاستقلال الذاتى وتحديد العلاقات الشخصية .

وتنتقل المؤلفة بعد هذا إلى تحديد محتوى تلك التصورات الأساسية ، وبخاصة تحديد تصور عملية الاستقلال الذاتى Autonomy . Process ، فتقول أن عملية الاستقلال الذاتى هي انسلاخ أو انكماش مؤقت Temporary withdrawal يكون دائماً انسلاخاً سيكولوجياً ولكنه لا يكون انسلاخاً فيزيقياً بالضرورة ، وهو يساعد على إبراز وجود المراهقة كشخصية منفصلة ومتميزة فى تلقفها بالغير . ولتوضيح هذا التعريف تقول المؤلفة أن الفتاة التى تتمتع بالاستقلال الذاتى ، تستطيع بذاتها أن تعبر عن مشاعرها ولا تعتمد على الأم لتجربها كيف تشعر فى المواقف المختلفة ، كما أنها تفكر أفكارها الخاصة وليس بالضرورة أن تشارك المدرسة أو أفكار الكتاب المقرر والفروض عليها ، كما أنها تلاحظ وتقرأ وتعلم وتحلم وتخطو إلى نفسها فى استرخاء لتسترجع تلك المشاعر وتلك المعرفة فى تحديد علاقاتها بالآخرين . وإلى جانب هذا كله فإن عملية الاستقلال الذاتى هي فى كل الأوقات سواء بالقوة أو بالفعل فى خدمة العلاقات الإيجابية ، ولهذا فإن الشخص المنعزل اجتماعياً ( Social isolate ) أو الشخص الديكتاتور مهما تكن قوة فرديته لا يمكن أن ننظر إليه باعتباره شخصاً يتمتع بالاستقلال الذاتى ..

خلق جو من الثقة التي تخفف من حدة العلاقة المهنية التي تربط بينه وبينهم ، وبخاصة اذا كان الباحث لا ينتمى الى نفس المجتمع بصفة العضوية . ولا شك في أن المساعدات التي يقدمها الباحث للأهالي كان ينصرونهم بطرق الاستفادة من منظمات الخدمات الحديثة في المجتمع ، أو يساعدهم على التغلب على بعض المشكلات التي تواجههم اعتماداً على جهودهم الذاتية ، أو عن طريق اتصاله الشخصية بالقائمين على أجهزة الخدمات أو افادتهم من خبراته في جوانب حياتهم الصحية أو التعليمية أو الاقتصادية أو الدينية ، لا شك في أن هذه المساعدات كلها تساعد على تكوين تلك العلاقات الشخصية .

٤ - كذلك فمن الضروري أن يتمتع الباحث عن اصدار احكام تقويمية حول الأوضاع المحيطة بالمجاعة أو المجتمع موضوع الدراسة، وبخاصة اذا كانت هناك اتجاهات متناقضة أو متصارعة نحو هذه الأوضاع ، ومرتبطة بتنوع الفئات العرقية أو المهنية أو الدينية أو القبلية المتمايزة التي يتوزع عليها أعضاء هذا المجتمع . وهذا الموقف المحايد يتيح للباحث حرية الحركة وحرية الاتصال ويحول دون دخوله بطريق غير مباشر في ذلك الصراع . ولكن من ناحية أخرى يجب ألا تتضح سلبية الباحث في أذهان هؤلاء الأعضاء لأن ذلك لا يساعد الأهالي على التعاطف والاهتمام بعملية البحث ذاتها ، فضلاً عن الاهتمام بتوضيح كل جوانب المشكلات التي يدور حولها ذلك البحث .

والنقطة الأخرى التي نريد أن نركز عليها ، خاصة بمشكلة التصنيف Classification والتنميط Typology وهي ترتبط أصلاً بمشكلة التعميم Generalization في العلوم الاجتماعية بصفة عامة والانثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الاجتماع بصفة خاصة . وأساس هذه المشكلة قائم في محاولة الخروج بإجابة حول سؤال محدد هو : هل يمكن الوصول في البحوث السوسولوجية

١ - تحديد إجابة معقولة ومقبولة ومفهومة يقدمها الباحث لهؤلاء الأشخاص من أعضاء المجتمع أو الجماعة التي يتوفر على دراستها ، فيما يتعلق بتسألهم عن الأهداف العامة التي تكمن وراء ما يقوم به من دراسات ، وبخاصة حول نوع الفائدة التي يمكن تحقيقها في مقابل ما يقدمونه له من تعاون ومساعدات ، من دونها تصعب الدراسة أو تستحيل . وقد لا تكون هناك صعوبة في تقديم شرح مبسط لتلك الأهداف العلمية والتطبيقية للدراسة ، ولكن بشرط ألا يرتبط هذا بتحقيق بعض المصالح المحددة والقريبة أو المباشرة للأهالي ، إلا اذا كانت هناك خطة قائمة فعلاً لترجمة البحث إلى برامج معينة ، مثل تلك البحوث التي تقوم بها أجهزة الإعلام كالإذاعة والتلفزيون لتقويم برامجها والتخطيط لاتجاهاتها في المستقبل القريب ، أو تلك البحوث التي تسبر غور الاتجاهات نحو قبول الشكل الذي تقدم به خدمة معينة للبلد مباشرة في تعديل هذا الشكل بما يتلاءم مع هذه الاتجاهات .

٢ - كذلك فمن المهم أيضاً أن يتواءم الباحث مع الأساليب الثقافية المستقرة في المجتمع ، وبخاصة فيما يتعلق بشكل الملبس ونوع الطعام أو طرق قضاء وقت الفراغ وأسلوب التحيّة والمجاملة وآداب السلوك ، لأن التواءم يتيح له فرصاً لمشاركة الأهالي في كثير من أنشطتهم الاجتماعية ، والاطلاع على أنماط السلوك الثقافية بعيداً عن مظاهر الافتعال التي يجدها أعضاء المجتمع أحياناً ، ضرورة لاختفاء الحقائق عنه أما لاعتقاده في تناقضها مع إيديولوجيات الباحث أو لرغبتها في عدم اطلاعه عليها لسريتها أو قداستها ، أو حتى لما قد يترتب عليها من مشكلات ، وبخاصة اذا كان فيها ما يتناقض مع القانون .

٣ - كما أبرزت المؤلف أهمية العلاقات الشخصية التي تقوم بين الباحث وأعضاء المجتمع ، وبخاصة حين يكون هناك نوع من تبادل التزاور والتهادي ، فهي تساعد على

والانثروبولوجية الى قضايا عامة أو قوانين  
تشبه تلك القضايا العامة القائمة في العلوم  
الطبيعية ؟

وجذور هذه المشكلة قديمة في التفكير  
الاجتماعي ، ومن أهم الاتجاهات في محاولة  
الاجابة على هذا السؤال ذلك الموقف الذي  
اتخذه **دوركاييم** حين رأى أن هناك فرعاً من  
فروع علم الاجتماع تنحصر مهمته في تحديد  
« الأنواع الاجتماعية » وتصنيفها . وقد أراد  
**دوركاييم** بنظريته في الأنواع أو النمذاج  
الاجتماعية أن يقيف موقفاً وسطاً بين المذهب  
الاسمي التاريخي ، والمذهب الواقعي المتطرف  
لدى الفلاسفة ، حيث يرى أن هناك بعض  
الخواص الجوهرية التي يمكن للباحث  
الاجتماعي أن يتخذها أساساً لتصنيف تلك  
الأنواع . وتتمسك إحدى قواعد المنهج الذي  
أقامه **دوركاييم** على أنه يجب علينا أن نبداً  
بتصنيف المجتمعات الانسانية بناء على مدى  
التعقيد في درجة تركيبها ، وذلك بأن نتخذ  
إبسط المجتمعات تركيباً أو المجتمع المكون من  
جزء واحد أساساً لهذا التصنيف ، كما يجب  
علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التي يحتوى  
عليها كل نموذج من هذه النمذاج ، وذلك بناء  
على مدى وجود أو عدم وجود الاندماج التام  
بين الطوائف الأولية التي يتركب منها كل  
نموذج . (١)

وهناك ميل كبير بين الباحثين المعاصرين الى  
الاعتماد على فكرة النمذاج أو الأنماط في صياغة  
القضية العامة أو القانون في العلوم الاجتماعية  
على أساس أن هذه الفكرة تساعد على التغلب  
على مشكلة التنوع الهائل بين الجماعات المتعددة .  
ونجد الأستاذ **رادكليف براون** يقول في كتابه

من البناء والوظيفة في المجتمع البدائي ان عملية  
التصنيف المنسقة Systematic classification  
تعتبر أساساً هاماً من الاسس التي يقوم  
عليها العلم ، ولهذا فان الغرض الأول للاستاتيكا  
الاجتماعية هو ان تقوم بمحاولة المقارنة بين  
الصور المختلفة التي تتخذها الحياة الاجتماعية  
بغية تصنيفها . ولكن صور هذه الحياة - من  
ناحية اخرى - لا يمكن أن تصنف في أنواع  
واجناس بنفس الطريقة التي نصف بها صور  
الحياة العضوية ، ومن ثم فان تصنيف هذه  
الصور لا يقوم على أساس نوعي ولكنه يتخذ  
شكل تنميط لمظاهر تلك الحياة أو تنميط  
للصور المعقدة التي تتخذها تلك الحياة في  
الانساق الاجتماعية المختلفة . (٢)

كما نجد **ريموند فيرث** Raymond Firth  
في كتابه بعنوان : « **نماذج بشرية** »  
Human Types وفي معرض تحديده  
للمبادئ الأساسية التي تؤدي الى ظهور  
النظم وهي مبادئ الجنس والسن  
والوطن والقرابة يعطينا أساساً لعملية تنميط  
صور الحياة التنظيمية حيث يقول انه  
وان كانت هذه المبادئ تعتبر مبادئ أساسية  
في كل المجتمعات البشرية ، تقوم عليها  
الجماعات والنظم في الأبنية الاجتماعية ، فان  
هذا لا ينفي أن تختلف الأدوار التي تلعبها  
تلك المبادئ في مجتمع وآخر . فالمجتمع  
الصناعي الحديث مثلاً لا يظهر فيه التفاوت  
بين الفئات الاجتماعية والاقتصادية على أساس  
الجنس بنفس الصورة التي نراها في المجتمع  
التقليدي . وكذلك فان النظام القرابي الذي  
تعتبر الأسرة نواته الأساسية ظاهرة عامة في  
كل المجتمعات البدائية أو التقليدية والصناعية  
الحديثة . ولكن شكل هذا النظام يختلف في

( ٢ ) اميل دوركايم - قواعد المنهج في علم الاجتماع - ترجمة الدكتور محمود قاسم وجامعة الدكتور السيد محمد بدوى  
- مكتبة النهضة العربية - القاهرة - ١٩٥٠ - ص ١٢١ - ١٢٢ ، ص ١٢٧ - ١٢٥ .

( ٣ ) Radcliffe-Brown, A.R.; Structure and Function in Primitive Society ;  
Cohen and West Ltd. ; London ; sixth impression, 1965. p. 7.



وتنميط الوحدات الاجتماعية حيث تقول ان  
الأنماط التي عرضت لها بالوصف في كتابها  
والتي يتوزع عليها المراهقات ، هي أنماط  
**أميريكية** Empirical Types . فالفتاة  
التي تصادق على كونها شاذة وسيئة يمكن  
أن تدخل في فئة البوهيميات المستبدات أو  
في فئة الجانحات، كما أن هناك مظاهر للتداخل  
بين السمات المميزة للأنماط المختلفة من  
المراهقات ، وبخاصة فيما يتعلق بخاصية  
الاستقلال الذاتي والتعلق بالنمر بين النمط  
السوى والأنماط غير السوية الأخرى  
( ص ١٤٩ ) .

**ونستطيع أن نقول أيضاً ان المؤلفه حين**  
تحدد الملامح المميزة لكل نمط من أنماط  
الشخصية السوية وغير السوية بين المراهقات  
من خلال عملية الملاحظة بالمشاركة بين مجموعة  
من نزيلات ثلاث مصحات عقلية ، ومجموعة  
أخرى من تلميذات المدارس المتوسطة لا تبين  
لنا الأسباب السوسولوجية أو السيكولوجية  
التي تجعلها تقارن بين النمط السوى الذى  
يتمتع بالاستقلال الذاتى ، دون بقية الأنماط  
الأخرى لشخصيات المراهقات السويات كما  
أنها لا تبين مدى تأثير العوامل السلالية أو  
العنصرية وما يرتبط به من فرص في مجالات  
متنوعة من الحياة الاقتصادية والسياسية  
والثقافية ، أو الانتماء الطبقي وما يرتبط به  
أيضاً من امتيازات في جوانب متنوعة ، في  
تحديد ملامح الشخصية غير السوية ، وبخاصة  
إذا كان هذان العاملان ، أمضى عامل الانتماء  
العنصرى وعامل الانتماء الطبقي يبرزان كثيراً  
من الاختلاف في تكوين المجموعتين اللتين كانتا  
إطاراً للملاحظات والمقارنات التى انتهت بالمؤلفة  
الى تحديد تلك الملامح ، نستطيع أن نقول ان

كل نمط من هذه الأنماط عنه في الآخر ،  
فحيث توجد المجتمعات التقليدية التى تقوم  
مساكها السياسية والاقتصادية والدينية  
أيضاً على أساس من القرابية ،  
نجد المجتمعات الصناعية الحديثة  
التي لا تكاد العلاقات القرابية خارج محيط  
الاسرة بالمعنى الضيق للكلمة ، يكون لها أثر  
واضح في الحياة الاقتصادية والسياسية . (٤)

ولعل من أهم الدراسات المعاصرة في التفكير  
الانثروبولوجي ، التى تصدر عن تسليم  
بعمومية وجود عناصر أساسية مميصة في  
مختلف أشكال التجمع الانساني ، مع اختلاف  
في الشكل والوظائف ، تلك الدراسة التى قام  
بنشرها والتقديم لها **فورتس وايفانز برنتشارد**  
بعنوان « **النظم السياسية الافريقية** » ، والتى  
لا تزال توجه الكثير من الدراسات العقلية في  
الانثروبولوجيا السياسية . وفي مقدمة هذه  
الدراسة قام **فورتس وايفانز برنتشارد**  
بتصنيف الأنماط السياسية في المجتمعات  
الشمالية التى تعرض لها الباحثون العقلليون  
بالوصف في هذا الكتاب ، في نمطين متميزين  
أحدهما النمط الذى يؤلف دولة State  
Societies والاخر هو النمط الذى لا  
يؤلف دولة Stateless societies بناء  
على مدى تمتع المجتمعات المصنفة في كل من  
هذين النمطين بوجود شكل من أشكال الخضوع  
للسلطة المركزية Centralized authority  
التي تنظم مشروعية قسر أعضائها على  
الخضوع للقوانين الصورية التى تصدر عن  
هذه السلطة (٥) .

ولكن المؤلفه تشير في هذا الكتاب  
مشكلة هامة من المشكلات التى تتعلق بتصنيف

(٤) د. احمد ابو زيد - البناء الاجتماعى - نفس المرجع السابق ص ١٦٨ - ١٧٠ .

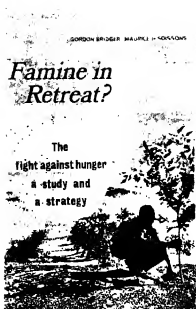
(٥) Fortes, M. and Evans — Pritchard, E.B., (Eds) ; **African Political Systems** ;  
O.U.P. ; 1940.

تتعلق بجوانب مختلفة من الحياة، ومن الصعب علينا أن نضحى في سبيل إبراز أهمية الخبرة الذاتية أو الخبرة الشخصية ، بكل تأثيرات عملية التطبيع الاجتماعى والتأثر بالتراث الثقافى فى شتى نواحي الحياة الجنسية والدينية والسياسية والجمالية ، كما أننا اذا كنا نتفق مع المؤلفة فى أن الفتاة المراهقة السوية لا تضحى كلية باستقلالها الذاتى أو تضحى كلية بذاتها لتكون نسخة مكررة لنمط شخصية الام التى تقوم بدور كبير وهام فى عملية التطبيع الاجتماعى وفى نقل الترات الثقافى ، فان مقاومة الفتاة لهذا الدور الذى تقوم به الام يُعتبر فى حد ذاته نوعاً من السلوك غير السوى وغير المقبول ، وبخاصة عندما يتعلق الأمر ببعض الجوانب أو العلاقات الأساسية فى بناء المجتمع، مثل العلاقات الدينية أو العلاقات الجنسية ، والقربانية .

المؤلفة بهذا تبرز جانباً للنقد الذى يُوجه الى عمليات التنميط التى لا تنتهى الا الى قضايا محددة بحدود تكوين العينة التى يُقام التنميط على أساسها .

**ونضيف أخيراً الى ما سبق ، أن المؤلفة** تقارن فى هذا الكتاب بين عدة أنماط متميزة من شخصيات المراهقات غير السويات من ناحية ونمط واحد من الشخصية السوية تمثله المراهقة التى تتمتع بالاستقلال الذاتى من الناحية الاخرى ، وقد ربطت بين هذه الأنماط غير السوية والنمط السوى جميعاً وبين الخبرات المرتبطة بالتربية داخل الأسرة ، وبخاصة بعلاقة الفتيات بالأم . ولكنها من ناحية اخرى تكاد فى تحديدها للملامح شخصية المراهقة السوية ، تجعل من الاستقلال الذاتى مصدراً وحيداً لكل الأحكام والخبرات التى





## شبح المجاعة يبتعد أو الحَرْبُ ضدَّ الجُوع

عرض تجميعي: الدكتور محمد طرغاسان

تفشي سوء التغذية والجوع . ان المجاعة مشكلة تختص بالعلوم الزراعية وتتلخص في انتاج غذاء أكثر .. ولكن هذه الحاجة الماسة ضاعت في خضم مشاكل اجتماعية وسياسية واقتصادية وحتى دينية .

والناس مختلفون في تحديدهم لموعده المجاعة . فالنزحون منهم يتوقعونها عام ١٩٧٥، والمتشائمون يحدودن لها موعداً أقصاه نهاية هذا القرن قبل ان يتسنى لحملة تنظيم النسل ان تحدث أثرها ، أما المتفائلون فيرونها آتية لا ريب فيها . وينصب تفاؤلهم على الربع الأخير من هذا القرن ولكنهم أيضاً يشكون في فاعلية الدعاية لتنظيم النسل ووسائله ويتوقعون الخطر مستقبلاً في القرن التالي .

الموقف كله محير والشائعات منتشرة عن

أحقاً ان العالم يسير الى مجاعة محتومة .. ليس فقط في الهند وبعض المناطق الاخرى التي تعاني منها ، ولكن في كل الدول ، ما عدا الدول المتقدمة مستكملة التصنيع تامة الميكنة ذات المستوى الرفيع التي تعلمت كيف تحافظ على تعداد سكانها في حدود قدراتها على اطعامهم ؟

سؤال ضخم متعدد الجوانب ومع ذلك فليس له الا أحد جوابين بسيطين : لا ، لن يجوع العالم شريطة ان يبدل الجهد للوصول الى حلول في حدود قدراتنا .. أو نعم ، مهما بذلنا فان العالم الذي ينمو سكانه بتلك الصورة مع موارده الغذائية المحدودة جداً محكوم عليه بالوت جوعاً وذلك على الرغم من تقدمنا العلمي الهائل في القضاء وفي زرع أعضاء الانسان واقامة محطات القوى الذرية وغير ذلك . الا ان هذا لم يمنع من

الغذاء اللازم للإنسان كمّاً ونوعاً ، ومدى انتشار الجوع وسوء التغذية حالياً ، والتطور في الانتاج الغذائى العالمى ، وإحتمالات زيادة الحاصلات النباتية والحيوانية واثـر العوامل الاجتماعية والاقتصادية على التنمية ودور البحث والإرشاد والتعليم والتدريب والسياسة الزراعية ... الخ .

ونظراً لأهمية الكتاب فسوف نعرض بشيء من التفصيل لأهم الموضوعات التي يعالجها المؤلف .

### تعداد سكان العالم عبر التاريخ :

من المرجح أن تعداد سكان العالم في اوائل التاريخ الميلادى كان حوالي ٢٥٠ مليون نسمة (١) وأن الزيادة في التعداد كانت قليلة اذ تضاعف البشر في منتصف القرن السابع عشر أى بعد ١٦٥٠ سنة فأصبح عددهم ٥٠٠ مليون نسمة . وفي عام ١٨٥٠ أى بعد قرنين فقط تضاعف مرة أخرى الى ١٠٠٠ مليون ، ولكن في مدى ثمانين عاماً أى سنة ١٩٣٠ تضاعف مرة ثانية فأصبح ٢٠٠٠ مليون .

وفي خلال الثمانية والثلاثين عاماً الأخيرة حدثت أكبر زيادة مذهلة فأصبح تعداد البشر الآن ٣٥٠٠ مليون ، وفي منتصف السبعينات سيصل الى ٥٠٠٠ مليون . وإذا استمرت الزيادة على هذا المنوال فسوف يتضاعف عدد سكان العالم كل خمسة وثلاثين عاماً . الا ان هناك فارقاً كبيراً بين معدل الزيادة في الدول المتقدمة والدول النامية . . ففى اوروبا تحتاج بعض الدول الى ١١٥ سنة ليتضاعف عدد سكانها بينما يتضاعف عدد سكان أمريكا اللاتينية كل ٢٧ سنة فقط .

ومما يستحق الذكر انه لو ضغط سكان العالم وقوفاً لأمكن وضعهم في جزيرة صغيرة

كارتة محققة ، كما ان الإعانات الغذائية الضخمة من اوروبا وأمريكا الى الدول التي تقاسى من الجوع لا تحل المشكلة بل قد تزيدها حدة وأحراجاً .

وكان أول تحذير من زيادة التعداد هو الذى نادى به **مالتس** عام ١٧٩٨ وعبر فيه بأسلوب منطقي واضح - أصبح فيما بعد مبداً اعتنقه كثير من المفكرين - عن أن سكان العالم سيمتدون بسرعة طبقاً لمتواليه هندسية . . أي ١٦ ، ٤ ، ٦٤ ، بينما تزداد الموارد الغذائية طبقاً لمتواليه عددية ٤ ، ٨ ، ١٢ ، ١٦ . وعندما يزداد عدد الناس عن كمية ومقدار الغذاء فان المجاعة تعيد التوازن .

ولقد عاش **مالتس** في عصر لا يعرف الإحصاء ولم تستند حساباته - وخاصة ما يتعلق منها بإنتاج الغذاء - الى حقائق كما انه نظر الى المستقبل مكانيات الحاضر ، ومع ذلك فلم تحدث المجاعة رغم مضي زمن طويل على الميعاد الذى حدده لها . بيد انه كان على حق عندما دق ناقوس الخطر بسبب سرعة تزايد البشر .

ولا ينكر أحد ان جهداً يُبذل الآن في العالم أجمع لزيادة الأغذية ، كما أن ثمة ما يدل على أن تنظيم النسل بدأ يأخذ حقه في الفهم والاستحسان . . ولكن هل اتخذ كل هذا صفة التعميم . وهل يُنفذ على الوجه الأكمل وهل يؤتى ثماره في الوقت المناسب ؟ ثم ما هي تلك المشاكل المعوقة للنجاح ؟ ثم لا زال هناك ذلك السؤال الذى يطرح نفسه : هل سنموت جوعاً ؟

للإجابة على هذا السؤال يجب معرفة شيء عن التعداد العالمي عبر التاريخ واتجاهاته الحديثة، وامكان عمل تخطيط سكاني ودور تحديد النسل أو اثره، وما يمكن ان يبشر به ، ومقدار

( ١ ) حسبها A. Desmond ، ونشرت في كتاب « الأزمة السكانية » تأليف S. Mudd جامعة الهند عام ١٩٦٤ .

منذ بضع عشرات السنين في الدول النامية . ومن سوء الحظ ان هبوط نسبة الوفيات لم يصاحبه هبوط في نسبة المواليد في السدول النامية بينما ثبتت تقريباً نسبة المواليد في الدول المتقدمة ، بل ان نسبة النمو في عدد سكانها قلت فعلاً في نصف القرن الأخير .

وتتضح خطورة الموقف عندما نعلم ان سرعة نمو السكان في أوروبا في القرن التاسع عشر كانت ٨.٠٪ فقط الأمر الذي مكن دولها من تجميع رأس المال وبذلك استطاعوا في سر تلبية أمانى السكان لمستويات معيشة أعلى كلما نمت الديمقراطية . ويختلف الموقف كثيراً بالنسبة للدول النامية . . فزيادة السكان ضخمة وسريعة، والضغط السياسي لتحسين الأوضاع الاجتماعية - المستشفيات والطرق والمدارس . . الخ - أعظم بكثير مما كان الأمر عليه في الدول الأقدم ابن فترة توسعها وحين كانت الاستثمارات تحدث إثرها على المدى الطويل .

والدول النامية تحتاج الى رؤوس أموال ضخمة لاستثمارها في وقت قصير . . ولكن معدل دخول سكانها منخفض ورأس المال نادر ويصعب الحصول عليه ، فكيف يجمعون المال اذن لمستويات معيشية أفضل وكيف لهم أن يطعموا حالياً هؤلاء السكان المستثمرين في الزيادة والذين يطالبون بمستويات معيشية أعلى ؟

ان أفقر مناطق العالم هي تلك التي بها أقصى كثافة سكانية كما هو الحال مثلاً في الهند والصين وجنوب شرق آسيا . ولكن هل هذه المناطق مأهولة بالسكان أكثر مما تستطيع استيعابه ؟ هنا يجب ألا يلتبس علينا مدلول التعبير سالف الذكر ، أى الكثافة السكانية، مع

مثل جزيرة وايت (٢) أما اذا افترضنا استمرار نسبة الزيادة على هذا المنوال فان الأرض كلها سوف تتغطى بالناس بعد ٨٥٠ سنة .

ان اسباب هذه الزيادة المدهلة اجتماعية واقتصادية . فبالنسبة للقرون الأربعة الأخيرة يعود السبب الى التقدم في المصنوع : جاءت البطاطس والذرة من أمريكا بعد اكتشافها فانتشرا في العالم وكانتا بديلاً سهلاً للنمو للجبوب في مناطق كثيرة يصعب نمو الحَب فيها كما ان ادخال المحاصيل البقولية وحرثها في الأرض كسماد اخضر منع الحاجة الى ترك الأرض بوراً للراحة كما كان لادخالها في دورات زراعية مناسبة اثر واضح في زيادة الغذاء .

ومن الناحية الصحية كان اكتشاف اللقاح ضد الجدري وتعميمه أول تقدم عظيم الشأن ، ثم تلتها السيطرة على الملاريا ونقل الدم ثم الأدوية الحديثة . وقد تم كل ذلك في أقل من قرن ، ففي أواخر القرن التاسع عشر دخلنا عهد علم الأحياء عن طريق علماء مبتدعين أمثال **كوخ وباستير وارييتش** ، وفي العشرينات من هذا القرن بدأ العلاج بالمرَكبات الكيميائية ، وفي أواخر الثلاثينات ادخلت المضادات الحيوية . كل هذه العوامل مع تقدم الوسائل الصحية وتحسن ماء الشرب خلقت الانفجار السكاني الحالي وقد عبر عنها **Beaujeu Garnier** (٣) بهزيمة الموت ، وكانت هزيمة سريعة فعلاً . . اذ كانت نسبة الوفيات في أوروبا في القرن السابع عشر أكثر من ٣٠ في الألف وهي الآن حوالي ١٠ في الألف ، وفي الدول النامية المنتظة بالسكان ٢٠ في الألف تقريباً . . والفارق الرئيسي بين النسب في الدول المتقدمة والدول النامية هو عامل الزمن . فقد بدأت الوفيات تقل في الدول المتقدمة منذ قرنين في حين بدأت

(٢) من مقال للاستاذ Meade في مجلة الاقتصاد عدد يونيو ١٩٦٧ .

(٣) في كتاب Geography of Population

تخمينات الأمم المتحدة عن القرن القادم فهي أكثر تفاؤلاً ، اذ تقول ان التعداد سيبلغ ٧.٠٠٠ مليون عام ٢٠٥٠. ولكن قد يصل الى ١١.٠٠٠ مليون ، أما اذا استمر الاتجاه الحالي - الذي يبدو انه لن يحدث بسبب شيوع تحسديد النسل - فسوف يصل التعداد الى ٣٠.٠٠ مليون .

### تحديد النسل :

وتدل الأبحاث والملاحظات على أن تنظيم الأسرة عن طريق تحديد النسل بدأ يحدث اثره في كثير من مناطق العالم النامي ، واليك بعضها في إيجاز :

- توضح أرقام للأمم المتحدة (٤) وجود انخفاض ثابت في نسبة المواليد في هونغ كونج وسنغافورة .

- من مسح حديث في الهند وبيرو وشيلي وتايوان (٥) تبين أن النساء في الطبقات الفقيرة يرغبن في تقليل عدد أطفالهن ، وفي شيلي الكاثوليكية يشجع ٧٥٪ من النساء فكرة تنظيم الأسرة (٦) .

- بلغ تعقيم الرجال في الهند ٢٧٧١.٠٠٠ شخص (٧) حتى عام ١٩٦٧ .

- ازداد الإجهاض منعاً للإنجاب حتى أصبح مشكلة في الدول النامية ، ففي شيلي توجد حالة إجهاض لكل حالتى ولادة كما أن ٢٠٪ من أسرة الولادة شغلها سيدات حدثت لهسن مضاعفات نتيجة الإجهاض (٨) .

تعبير مشابه هو الاكتظاظ بالبشر . فعضوون الكثافة السكانية ان زيادة السكان تقلل من معدل دخول الأفراد أو بمعنى آخر عندما يزداد عدد السكان فان هذه الزيادة تستهلك أكثر مما تنتج . أما الاكتظاظ بالبشر فيعني أن الناس متقاربون من بعضهم البعض بحيث تقل أو تنعدم الراحة ، فأوروبا قد تكون مكتظة ولكنها ليست كثيفة السكان اذ ان زيادة الناس فيها. تسبب زيادة في دخول الأفراد أكثر منها في الاستهلاك ، في حين أن الكثافة السكانية قد تحدث في مناطق قليلة السكان نسبياً في إفريقيا اذا انخفض معدل دخول الأفراد بزيادة التعداد .

### التخطيط السكاني :

ان التنبؤ عملية صعبة لتعدد مصادر الخطأ ، واذا ما تعلق الأمر بالبشر فالصعوبة أكثر ، وغالباً ما يحل التخمين محل الاحصاء بل وقد تنعكس الاتجاهات . . فمثلاً تنبأت فرنسا عام ١٩٤٦ بان التعداد سينخفض الى ٤٣.٢ مليون عام ١٩٧٥ ووضع تخطيط دقيق وبذلك الدولة مجهودات عظيمة لرفع نسبة المواليد ، ومع ذلك فان هذا الرقم وصلت اليه فرنسا عام ١٩٥٦ فقط .

يبد أن عمل مشاريع للمستقبل يعتمد أول ما يعتمد على التخطيط ، ويدل تقرير الأمم المتحدة على أن تقدير سكان العالم المنتظر سوف يكون ٤.٠٠٠ره الى ٦.٩٠٠ مليون نسمة عام ٢٠٠٠ . ومما لا ريب فيه أن أغلب الزيادة ستكون في المناطق الفقيرة من العالم . . أما

( ٤ ) الأزمة السكانية ١٩٦٨ مأخوذة عن دراسات في التخطيط الاسرى .

( ٥ ) خصوبة البشر في أمريكا اللاتينية ، جامعة كورنيل ١٩٦٨ للاستاذ J. M. Stucos وبرامج التخطيط الاسرى والتعداد جامعة شيكاغو ١٩٦٦ للاستاذ B. Berelson et Al

( ٦ ) بحث لكل من: R. Sámuel, L. Tabah في التخطيط الاسرى ، جامعة برنستون ١٩٦٢ .

( ٧ ) طبقاً لأرقام اتحاد تخطيط الابوة العالمي .

( ٨ ) أعلن ذلك السناتور فاندبيسكو وزير صحة شيلي في المؤتمر الدولي الثامن شيلي عام ١٩٦٧ .

شبح المجاعة يبتعد أو الحرب ضد الجوع

(٩) **وجونار ميردال** (١٠) أن تحل الكارثة في مدى ١٠ - ٢٠ عاما. وقد ذكر **ديبونت** (١١) أن العالم سيواجه أكبر مجاعة في التاريخ حوالى عام ١٩٨٠ كما قال **ميردال** (١٢) أن العشرة أو الخمسة عشر عاما الخطرة قد دنت ، بينما توقعها **الأخوان بادوك** (١٣) أقرب من ذلك .

ويقول آخرون - لهم مكانتهم في العلم والاقتصاد والزراعة في المنظمات العالمية - بالإضافة الى الجمعية البريطانية - أن المركز الغذائي العالمى مشكلة ضخمة وخطيرة يجب أن لا تحول الى كارثة وأن من الممكن حلها وقد أبدتهم في هذا الرأى اللجنة الاستشارية للرئيس جونسون التي ضمت أكبر تجمع علمى فنى - ١١٠ من اعظم العلماء والاقتصاديين والاجتماعيين - وقد جاء ضمن تقريرها عام ١٩٦٧ « أن العالم في حاجة الى تكريس مصادر أكبر لانتاج الغذاء اذا كنا نبتغى حقاً القضاء على الجوع وسوء التغذية ، وأن الحاجة لا تشكل أزمة تقتضي إهمال الاقتصاد العام والتقدم الاجتماعى والسياسى بل تستلزم التركيز على انتاج الغذاء على ألا تصبح حرباً شاملة على حساب التنمية فى الأشخاص الأخرى » .

والآن ما هى حقيقة المركز الغذائي العالمى ؟ للإجابة على ذلك يحتاج الأمر الى إحصاءات شاملة ودقيقة عن الانتاج العالمى للغذاء فى الدول المختلفة فى العشرين سنة الأخيرة ، وإلى معرفة عدد الناس الذين يقاسون من الجوع وسوء التغذية ، وإلى معرفة الغذاء اللازم للفرد يومياً كمّاً ونوعاً لى ينمو نمواً طبيعياً مناسباً .

والإحصاءات فى أغلب الدول النامية لا

وقد انخفضت نسبة الزيادة فى السكان فى رومانيا فى الستينات حيث الإجهاض مسموح به وانعكس الوضع تماماً بعد العائنه بعامين أو ثلاثة .

وقد استخدمت أساليب منع الحمل منذ قرون وتميز عصرنا بادخال الوسائل الصناعية ، فبدات بالأغشية المطاطية ثم بانتاج مواد تقتل الحيوانات المنوية ثلثة عقدة تثبت فى عنق الرحم وأخيراً الهرمونات ( أقراص منع الحمل ) كما بدأ بحث وسائل منع الحمل عن طريق الرجال . إلا أن هنالك نواحي نقص كالإثار الجانبية أو صعوبة التثيت أو عدم الاحتمال ولكن كل ذلك سيحل أمره سريعاً ، ولكي نأخذ فكرة عن الجهد المبذول يكفى أن نقول أن مؤسسة فورد وحدها وافقت على إنفاق ١٥ مليون دولار لتطوير أبحاث تحديد النسل .

ان نداء البابا ورفض الكنيسة الرومانية الكاثوليكية فكرة تحديد النسل ليس كارثة ولكنه خطوة الى الوراء يضعف من أثرها قلة عدد أتباع هذه الكنيسة فى الدول النامية، كما ثبت أن غالبية الأزواج لا يزالون يستعملون أقراص منع الحمل متجاهلين نداء البابا وذلك طبقاً لنتيجة استفتاء قامت به وكالة أبحاث دينية ونشرته صحيفة التيمس عام ١٩٦٨ . وفى الحقيقة لا يوجد ما يجعلنا نعتقد أنسه سيحدث انعكاس فى الاتجاه السكانى خلال جبل أو جيلين .

### الغذاء اللازم للسكان :

يعتقد كثير من الباحثين أن مصادر الغذاء فى العالم لا يمكن أن تكفى الزيادة المذهلة فى عدد السكان مستقبلاً ، فمثلاً يتوقع **ريشيه ديموننت**

( ٩ ) استاذ فى مؤسسة الاقتصاد والتنمية الاجتماعية فى باريس .

( ١٠ ) استاذ علم الاقتصاد الدولى فى استكهولم .

( ١١ ) مقال فى صحيفة الأوبزرفر فى ١٠/١٢/١٩٦٧ .

( ١٢ ) مؤتمر الفاو عن الإصلاح الزراعى عام ١٩٦٦ .

( ١٣ ) كتاب المجاعة عام ١٩٧٥ للأخوين : W. and P. Paddock





امراضهما بالحاجة الى فترات راحة متعددة أثناء العمل وتزداد حتى تصل الى حد الخمول التام وضعف مقاومة الامراض ، أما في الأطفال الصغار فيحدثان توقفاً في النمو الطبيعي وتخلفاً ذهنياً مؤكداً .

ان الآراء لتتباين كثيراً حول كمية ونوع الغذاء اللازم لكي يعيش الناس اقوياء أصحاء ، فقد قدر المجلس العلمي الاستشاري الأمريكي المعدل العام للغذاء اللازم للفرد يومياً بمقدار ٢٣٥٤ سعراً مع ٤٨٣ جراماً من البروتين ، ومن ثم فحوالي ٢٠٪ من سكان البلاد النامية يحصلون على اقل من حاجتهم . ويرى الدكتور **كولين كلارك** أن يكون السعر الحراري مسن ١٦٠٠ - الى ٢٤٠٠ للأسويين ، أما الدول المتخلفة فيلزمها ٢٦٠٠ ، والنامية ٢٣٠٠ ، في حين أن الدول المتقدمة تحصل بالفعل على ٣٠٧٠ والشرق الأقصى ٢٠٨٠ والدول الأقل نمواً على ١٧٠٠ سعراً . أما من حيث نوع الوجبة فيقول النباتيون انهم يحتفظون بصحتهم جيدة تماماً بدون بروتين حيواني حتى البيض واللبن ، في حين يخالفهم بعض الأطباء الذين يصرون على أن الوجبة المحتوية على نسبة عالية من البروتين ونسبة مخفضة من الكربوهيدرات اهما افضل الاثر الصحي وانها اعلى كفاءة . وإذا استرسلنا في الحديث عن نوع الوجبة فسوف نصادف تناقضات كثيرة في الآراء ، فبعض الباحثين يعلق أهمية كبيرة على تناسق مكونات الوجبة من بروتين وكربوهيدرات ودهن وأملاح وفيتامينات ويصل بهم التزم الى النص على نوع البروتين وما يحويه من أحماض أمينية أساسية أو فقد فيتامين أثناء الطهو ولو جزئياً مثل الثيامين ، في حين يتساهل بعض علماء التغذية الى درجة اعتبار أن الوجبة المحتوية على سعرات كافية تحتوي أيضاً على الحد الأدنى من البروتين ، ويتحفظ آخرون فيقولون ان الحبوب تحتوي على كمية معقولة من البروتين ومن ثم فهي تعتبر مناسبة للفرد لو أنه تناول منها كامل احتياجه من السعرات اللازمة له ، أما إذا اعتمد الفرد على الحاصل

في واحد أو أكثر من المكونات الأساسية في المواد الغذائية والذي قد تظهر له أعراض مرضية تزول بزيادة المركبات الغذائية الناقصة . ومقدار السعرات اللازمة يومياً للفرد يختلف باختلاف السن والجنس ووزن الجسم والنحو والمجهود المبذول وأبان الحمل والرضاعة . الخ . وقد أعلن الدكتور **سوكهاتم** في اجتماع الجمعية الإحصاء الملكية أن ١٠ الى ١٥٪ من سكان العالم يتناولون غذاء أقل من احتياجاتهم ، أما سوء التغذية فأكثر من ذلك .

وقدرت الجمعية الاستشارية بالولايات المتحدة أن حاجة العالم من السعرات عام ١٩٨٥ ستزيد عن الإنتاج الحالي بحوالي ٤٣ - ٥٢٪ ويكاد أن يكون من المقطوع به عدم التعرف بدقة على عدد من يقاسون من الجوع ومن سوء التغذية . بيد أننا نعلم يقيناً ، وهو الأهم ، أن هناك رجالاً ونساء وأطفالاً يموتون جوعاً وآخرين يتناولون باستمرار غذاء أقل من احتياجاتهم وخاصة في الشرق الأقصى ، كما نعلم أن كثيراً من سكان الدول النامية يوقطنها ثلثا سكان العالم - يقاسون من قلة الغذاء وقلة السعرات الحرارية فيه ومن سوء التغذية . ويعني هذا بالذات نقص البروتين ، وعلى ذلك فالمدى الحقيقي للمشكلة غير معروف . ان العالم لا يواجه الآن مجاعات ضخمة ولكن نسبة عالية من سكانه هي في الوقت نفسه في حاجة الى طعام أكثر وأفضل .

وقد اختتمت الجمعية العلمية الاستشارية تقريرها بالنداء التالي : « ان حجم وخطورة واستمرار المشكلة الغذائية العالمية مشكلات ضخمة جداً وتتطلب مجهوداً مبتكراً وعلى المدى الطويل مما لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية ، وذلك لكي يمكن التغلب عليها » .

### الغذاء اللازم للإنسان :

من المسلم به ان سوء التغذية وقلة الغذاء عن القدر اللازم يحدثان تدهوراً في القدرات الجسدية وتقصاً في النشاط الفكري وتبداً

غذاء أكثر جداً مما تنتجه حالياً ، وأن أول زيادة كبيرة في الانتاج يجب أن تأتي من الأراضي الخصبة التي يجب أن يضاعف انتاجها من المحاصيل والمراعى ، والتي يجب أن تنتج ثلاثة أضعاف انتاجها الحالي وذلك من الآن وحتى نهاية هذا القرن .

ومن الممكن زيادة انتاج الأراضي الخصبة عن طريق المحافظة على خصوبة التربة واستعمال بذور محسنة وإضافة مخصبات أكثر وتحسين خواص التربة الطبيعية وإجراء تجريب حول أفضل موعد لزراعة المحاصيل وزيادة مرات الري والسيطرة على الآفات والأمراض ، ولزيادة الانتاج من المراعى ينبغي العمل على تحسين سلالات الحيوانات مع توفير إدارة أكثر كفاءة وتغذية أفضل ، والسيطرة على الأمراض .

فمثلاً باستعمال بذور الذرة الهجين مع فلاحه أفضل زاد المحصول في إفريقيا من ١٠٠ الى ١٤٠٠ الى ٥٠٠٠ رطل للكتار ، وباستعمال البذور الهجين والبذور المحسنة يمكن أن يزداد محصول الحبوب من ٢٠ الى ٣٠ مليون طن في العام في أوروبا وإفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية (١٥) كما توصل علماء تربية النبات الى سلالات من القمح تقاوم مرض الصدا الذي يهدد المحصول العالمى وإخرى قوية السوق فلا ترقد بسبب الرياح أو المطر ، الأمر الذي يسبب خسارة كبيرة في المحصول .

فإذا انتقلنا الى التسميد ، وفائدته أكيدة في زيادة الانتاج ، نجد أنه في عام ٦٥ - ١٩٦٦ استهلك العالم ثلاثين مليون طن من المخصبات الكيميائية ، عشرها فقط استهلكته الدول النامية ، ومنذ ذلك الوقت أنشأت تلك الدول مصانع كثيرة لانتاج المخصبات مما يبشر بزيادة كبيرة في الانتاج بدأ اثرها يظهر فعلاً .

ولا زال الانسان والحيوان يشكلان ٩٠ ٪

التشوية مثل البطاطا والبطاطس والموز وكلها تحتوى على بروتين قليل جداً فيلزمه بصفة أساسية بروتين اضافى .

وحتى المشتغلون بتكنولوجيا الأغذية يختلفون في هذا الموضوع ، فبعضهم يرى أن الأهم هو التركيز على انتاج أطعمة بروتينية مثل اللبن واللحم والسّمك والبيض أكثر من الحبوب والبقوليات التى تمد الانسان بطاقة فورية ، بينما يقول آخرون أنه يجب الأكتثار من الحبوب والبقول المحتوية على بروتين وتعيمها بأسرع ما يمكن .

مما تقدم يمكن القول بعدم وجود يقين ثابت فيما يختص بالقدر اللازم للفرد من السعرات ومن البروتين وكذلك عدد من يقاسون من الجوع وهم دون شك يحصون بمئات الملايين بالإضافة الى عدد أكثر وأكثر ممن يعانون من سوء التغذية .

ومما يزيد الحالة حرجاً التعقيدات الاجتماعية والملازمات الدينية ، فمن الصعب اقتناع أكلة الارز التقليديين من الهند ، بأن يأكلوا القمح المستورد من أمريكا حتى مع وجود المجاعة . . وكيف يمكن اقتناع من نهاهم دينهم عن أطعمة البحر بأن يأكلوا سمكاً ؟ ثم ماذا عن الحيوانات المقدسة التى تأكل ما يحتاجه الانسان في حماية تامة من الدين والناس بجانبها يقضون جوعاً ؟

ان الحاجة ماسة الى أبحاث كثيرة عن الاحتياجات الغذائية لمختلف النماذج البشرية وفي مختلف الأجواء والظروف وإلى جهود الإخصائين ، لأن النواحي المرتبطة بالدين والتناقضات الاجتماعية تحتاج الى حذر وعناية خاصة في معالجتها .

### زيادة انتاج الطعام في العالم :

يعتقد علماء الزراعة ان في مقدورنا انتاج

شبح المجاعة يتعدى أو الحرب ضد الجوع

مضاعفة الثروة الحيوانية مرات عديدة . فمعدل الانتاج العالمى السنوى لكل حيوان من الخراف الكبيرة والصغيرة والماعز ٢٠٢ رطلاً ومن البقر والمجول ٢٠٠ رطلاً ومن البيض ٨٢٦ رطلاً ومن لبن البقر ٢٥٠ رطلاً ، يقابل ذلك فى الدول المتقدمة بمزارعها المنظمة حسنة الإدارة ٤٠ رطلاً من اللحم الخراف ، ٢٠٠ رطل من لحم البقر و ٥٠ رطلاً من البيض وحوالى ١٠٠٠ رطل من اللبن .

فما هى العوامل التى تجعل الانتاج العالمى بهذا المستوى المنخفض ؟

انها - ولا شك - تتمثل فى الآتى : ضعف الماشية وازدحام الاراضى بها .. غذاء غير كاف .. أمراض .. تكاثر عشوائى .. سوء ادارة .. ضعف التسويق .. عدم وجود تسهيلات .. وكلها عوامل موجودة بدرجته كبيرة أو قليلة فى معظم الدول النامية .

ولكن القدرة العلمية على إيجاد حلول لكل ذلك لا تنقصنا ، ففى امكاننا انتاج ماشية وطيور سريعة النمو جيدة العظام صالحة للأجواء المختلفة ، ممتازة اللحم .. ان انتقل الماشية البريطانية مثلاً الى أمريكا الجنوبية ساعد على تحويل براريها الى واحدة من أغنى مراعى العالم ، كما رفعت الماشية الهندية مستوى الثروة الحيوانية فى بقاع كثيرة من افريقيا ، وكان لادخال الدجاج من نوع Black Australop فى كثير من القرى الأفريقية اثره وخاصة فى انتاج البيض الذى تضاعف من ٢٠ - ٣٠ ضعفاً .

### امكان زيادة الطعام بأساليب غير عادية :

تحمل البنا المحلات العلمية والصحافة العلمية من آن لآخر طرقاً غير مألوفة لانتاج الطعام من مصادر غير تقليدية ، فالحبر مثلاً يطفى ٧١٪ من سطح الأرض ولا نحصل منه الا على ١٢٪ فقط من احتياجنا من البروتين ، ونحصل على السمك بواسطة الصيد . ترى هل يمكن اقتطاع مساحات مناسبة لتربية

من قوة العمل فى مزارع العالم ، والأمر يتطلب تطوير الآلات الزراعية الحالية حتى تؤتى البذور الحسنة والعناصر الغذائية أكبر عائد ممكن من الانتاج . وعلى سبيل المثال اهلكت آلاف الهكتارات فى الهند لاصابتها بحشائش ريزومية لا يقوى المحراث التقليدى على اقتلاعها ، وقد امكن اعادتها زراعتها عن طريق الجرارات التى يصل سلاح المحراث فيها الى عمق كبير ، وقد مكن الحراث العميق من زيادة محصول الارز فى الشرق الأقصى .

والرى مرتبط تماماً بالزراعة ، ولما كانت اراضي كثير من الدول النامية تعتمد على امطار قصيرة الأجل وأحياناً غير منتظمة أو على أنهار نهاراً موسم فيضان قصير ، فان النباتات لا تأخذ حاجتها من الماء بصورة منتظمة وعند الحاجة ، وهنا تظهر أهمية السيطرة على الماء فى الأنهار ومجارى المياه عن طريق خزانات وحواجز للمياه ، وقد ادى ذلك فى الهند وافريقيا الى انتاج محصولين وأحياناً ثلاثة فى العام من نفس الأرض مع وفرة فى الانتاج ، فمثلاً كان معدل انتاج القطن ١٠٠٠ رطل ، بينما بلغ تحت ظروف الرى المنتظم ٤٠٠٠ الى ٥٠٠٠ رطل وذلك فى نفس مستوى خصوبة التربة .

والقضاء على الآفات عامل هام فى زيادة الانتاج وقد يصل فارق المحصول الى درجة مذهلة ، فقد ارتفع محصول القطن فى ملاوى من ٣٠٠ رطل الى ٧٠٠ او ٨٠٠ رطل عن طريق القضاء على الديدان كيميائياً ، وقد تدرت خسارة بريطانيا بسبب الأرناب بحوالى ٤٧ مليون جنيه استرلينى وقد ارتفع المحصول كثيراً بمسء اصابتها بمرض Myxomatosis عام ١٩٤٧ ، ويقدر « الفقد » فى المحاصيل أثناء التخزين بواسطة الحشرات بربع الانتاج .

### زيادة انتاج الثروة الحيوانية :

ان نظرة خاطفة لاصحاصات الفاو عن معدل الانتاج السنوى العالمى لكل حيوان ، ومقارنة ذلك بمعدلات الدول النامية تظهر بجلاء امكان

ولدينا الإمكانيات، العملية لزيادة انتاج الطعام بأسلوبيه التقليدى وغير التقليدى، وقد بدأ الغذاء العالمى « الكامن » يستغل بالفعل، الأمر الذى أذهل المشائمين وتنبؤاتهم عن الجوع والمجاعة .

### بقي التساؤل .. ماذا ينبغى أن نفعل لضمان

#### الاستغلال الفعلى لهذه المصادر ؟ .

يتضح مما تقدم أن احتمالات زيادة الطعام عظيمة جداً شريطة استخدام اقتصاد أفضل وتطبيقات عملية مفيدة للعلوم الزراعية فى الأراضي الخصبة، كما توجد زيادة اضافية ضخمة لو استعملت الألياف الصناعية كبديل للقطن والسيسال والجوت وغيرها وزراعة محاصيل غذائية بدلا عنها، فنحن نعرف كيف ننتج كميات كبيرة من البذور الحسنة ذات المحصول الوفير والمقاومة للآفات، وعندها المخصبات ونعرف كيف ننتجها، ولدينا عديد من مبيدات الآفات، وبصفة عامة لدينا القدرات العلمية لحل كثير من مشاكل زيادة الانتاج على الرغم من أن هناك الكثير الواجب عمله .

أما مصادر التمويل والرجال الذين يعتمد عليهم فى نشر المعلومات لزراع العالم ومدى الرغبة والفطنة لعمل كل ذلك، فأمر يحتاج الى مزيد من النقاش . ولو كان كل ما علينا عمله هو حساب احتياجات العالم الغذائية واستغلال مكتشفاتنا العلمية فى زيادة الإنتاج، لما بقى إذن الا مشاكل غذائية بسيطة، ولكن ككل شيء يتعلق بالجنس البشرى المعقد توجد عوامل اقتصادية واجتماعية محيرة تسبب تناقضات، كما أن المشاكل ليست كلها واحدة بالنسبة للدول جميعا، فعلى الرغم من الحاجة الملحة الى الغذاء تخشى الدول المنتجة له عدم الحصول على سعر مناسب فيحجم الزراع عن التوسع فى انتاجه، وهناك مثل ما كان يتوقعه أشد المشائمين :

فى الهند وبعد عامين من الجفاف حدث أكبر

أنواع اقتصادية منه ؟ ، يقول العلماء أن ذلك ممكن من طريق اضافة مخصبات للماء لانتاج غذاء لها بكميات مناسبة، بل ويتحدث بعضهم عن امكان تحريك قاع البحر ليطفو الغذاء الى السطح، وتجسارب انجلترا واليابان ودول اخرى عديدة فى هذا المجال اعطت نتائج لها اهميتها، بيد انها مشاريع تحتاج الى رأس مال ضخيم وتعاون دولي .

وهناك تجارب مباشرة بإمكان انتاج اطعمة من الطحالب والأعشاب البحرية واخرى على تجفيف مساحات من البحر لزراعتها والمعجزة الهولندية أكبر دليل على امكان ذلك، وزراعة الصحارى بماء البحر بعد التخلص من ملوحته لها طرق كثيرة كلها غير اقتصادية وإن كان أفضلها التحليل الفشائى الكهربائى، وبحث العلماء الآن امكان استعمال المياه « المحلاة » فى الرى، والنتائج مشجعة فى الأراضي الصحراوية جيدة الصرف حيث أمكن زراعة بعض الحبوب والبقول وقصب السكر وكثير من حسائش الرامى بنجاح عن طريق رىها بماء تصل درجة ملوحته الى ١ - ١.٣ ٪ .

ولا يخفى الدور الكبير الذى يلعبه البترول فى الزراعة . فبالاضافة الى استعماله كوقود وفى انتاج المخصبات والبتيومين، فالبحث جار لانتاج البروتين عن طريق تغذية الاحياء الدنيئة ببعض أنواع الايدروكربونات، ثم تقتل وتجفف فتصبح مسحوقا ابيض لا طعم له ولا رائحة وتحتوى على نسبة عالية من البروتين يمكن استعماله فى تغذية الحيوانات، والبحث جار ايضا ليستخدمها الانسان .

وهناك أبحاث استخلاص البروتين من ورق الأشجار وهو غذاء جيد، والعمل جار كذلك لتشكيله فى صورة وجبة تقليدية .

وقد أمكن انتاج « الليسين » بطريقة تكوينية وهو مكون هام للبروتين، وجربت اضافته بنسبة ٤ أرطال الى طن من القمح لتعطى الحد الأعلى من البروتين فى الوجبة، وهذه الكمية مصنعة من كمية من الفحم لمنها عشرة شلنات .

شبح المجاعة يبتعد أو الحرب ضد الجوع

يخدم التنمية مثل الاسعار والاعانات والضرائب وخفض تكاليف الانتاج وايضاد الحوافز واستبعاد عنصر المخاطرة . فالفقراء لا يحملون المقامرة باى شيء ، والفشل في انتاج محصول ما ، معناه الموت جوعاً ، وكثيراً ما حدث ذلك عند ادخال محاصيل جديدة او باستعمال اساليب زراعية مختلفة نصح بها رجال وزارة الزراعة .

### ملكية الأرض :

لا شيء هناك يجتذب الاحاسيس سياسياً مثل الأرض - ملكيتها .. حقوق استغلالها .. الالتزامات القابلة .. مزايا الملكية - ان الأرض في المجتمعات الريفية نوع من البنوك ، او أسلوب من التأمين وضمان ضد العجز، ولا تقدر بمعايير اقتصادية فقط اذ هي فوق كل ذلك تؤهل صاحبها للقوة والمركز المرموق . والبناء السياسي والاجتماعي في البلد هو الذى يملئ طريقة استغلال الأرض : مزارع كبيرة تملكها الدولة او صغيرة خاصة بالاهالى ، وهل يملك الزراع الاراضى فرادى ام هي مزارع جماعية .. كل هذا يعتمد اول ما يعتمد على العقد السياسية . لن يدهم مقاليد الامور .. سواء اكانوا راسماليين او شيوعيين او اشتراكيين او اقطاعيين .

### ادارة الزرعة :

لقد حقق النظام الفردى للادارة في أمريكا الشمالية وغرب اوروبا نجاحاً باهراً ، فازدادت المحاصيل زيادة ضخمة وارتفع الانتاج الكلي للمزرعة بالنسبة للفرد الى حد كبير ، وان عاد جانب مرموق من هذا النجاح الى المهارة التكنولوجية والادارة الحسنة والاعانات المباشرة او الاسعار المرتفعة صناعياً . ومما يجدر ذكره ان القطاع الزراعى الخاص في روسيا وطبقاً لنشرة الفاو في سبتمبر ١٩٦٢ اثبت ان المساحات الصغيرة التي يزرعها عمال الزراعة في المزارع الجماعية لحسابهم الخاص امكنها تحقيق زيادة ٢٥٪ من انتاج البذرة

نقص مخيف في الحبوب ومات الكثيرون جوعاً ، وفي العام التالى سقطت امطار غزيرة في الوقت المناسب وكان المحصول وفيراً جداً ، ولم يكن ثمة من تعليق افضل مما كتبه مراسل جريدة الجارديان في يونيو ١٩٦٨ وعبر فيه عن الموقف تحت عنوان « أزمة الهند من الوفرة » . فكيف يحدث هذا في بلد يعانى جل سكانه من الجوع ؟ الفقر طبعاً ، فالفقراء لا يستطيعون شراء كفايتهم من الغذاء ، والزراع عجزوا عن بيع انتاجهم ، ومن هنا نعلم لماذا يركز الاقتصاديون على وجوب التنمية المتوازنة في جميع القطاعات مع اهتمام اكبر بالقطاع الزراعى .

ويمكن تشبيه التنمية الزراعية بصندوق موضوع على قاعدة ، وبمثل ارتفاع الصندوق التنمية ، ومن ثم يبدل الجهد لزيادة هذا الارتفاع . فالقاعدة تمثل الاسس الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الزراعى وهى تتضمن عوامل كثيرة لها اثرها مثل ملكية الأرض ورأس المال والمهارة وهدف العمل ، كما تتضمن البناء الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والطبقى ونوع الحكومة اقطاعية ام قبلية ام اشتراكية او راسمالية ، الأمر الذى لا يمكن تغييره بسهولة .. كل هذه تتضافر لتكون الضغوط على النمو الاقتصادى الزراعى . اما الصندوق نفسه فجانبان منه يتكونان من المؤسسات الاساسية للتنمية الزراعية مثل البنوك والجمعيات التعاونية ومراكز الابحاث ومدارس التعليم الزراعى والخدمات .. الخ . والى حد كبير تتأثر هذه المؤسسات بالقاعدة ، فمثلاً تميل الدول الرأسمالية الى الاعتماد على مشاريع القطاع الخاص بينما تعتمد الدول الاشتراكية على المزارع الجماعية . اما الجانبان الاخران فيمثلان التكلفة المادية المباشرة اللازمة للانتاج مثل البذور والمخصبات والالات الزراعية والري واستصلاح الاراضى والمجهود البشرى اللازم .

ان الزيادة الفعلية في ارتفاع الصندوق ، اى في التنمية الزراعية ، يمكن تحقيقها بتضافر الضغوط من جميع المؤسسات الموجودة لما

الدولية ذلك ، حيث زرع في الفلبين وحدها ربع مليون هكتار .

### التسويق :

هناك مشاكل كثيرة دور الحكومة فيها معقد ، وباختصار يمكن القول ان على الحكومات عمل التسهيلات اللازمة للتسويق دون تدخل مباشر ما دامت المنافسة الحرة متوفرة ، وللحكومة ان تتدخل في حالتين : سوء استعمال الظروف الاحتكارية للمشاريع الخاصة ، والثانية ارتفاع تكاليف التسويق وبخاصة ان لم يكن ثمة مبرر لهذا الارتفاع. وتدخل الحكومات في غير هاتين الحالتين ضار اكثر ما هو مفيد .

### التسليف :

التسليف حيوي في الاطوار المتقدمة السليمة من التنمية ، ولكن يجب التدقيق فيه جداً لضمان زيادة الانتاج كما يجب ان يوجه فقط الى الزراع الذين يستطيعون السداد بالكامل وفي الوقت المحدد، والا كانت تكاليف التسليف باهظة وتتحول الى اعانة لا الى تسليف، فكثيراً ما تكون الحماسة والتطلعات السياسية مقترنة بسوء الادارة سبباً في جعل وسائل استثمار المال في الزراعة شيئاً بعيداً كل البعد عن ان يشارك في حل مشكلة الغذاء .

### البحث والارشاد :

وسائل البحث والارشاد وتثقيف الزراع مرتبطة كلها ببعضها بعضاً ، ولكي تكون فعالة يجب ان تكون متصلة في صورة طريق ذي اتجاهين يتصل فيه المرشد الزراعي من العالم والزراع فيقوم بتوصيل نتائج الابحاث التطبيقية الى الزراع بأسلوب سهل مبسط كما يقوم ايضاً بنقل مشاكل الزراع الى العلماء . ويجب ان تكون لمعظم الابحاث أهمية مباشرة بزيادة الانتاج الزراعي .

كما يجب ان يوضع برنامج عام للتنمية

و ٧٥٪ زيادة في الخضر اكثر من المزارع الجماعية نفسها ، والمساحة الكلية لهذه القطع تشكل ١٪ فقط من اراضي روسيا الزراعية . ومع ذلك فهي تنتج ٦٣٪ من الانتاج الكلي للبطاطس ، ٤٧٪ من اللحم ، ٤٩٪ من اللبن ، ٨٢٪ من البيض . ويركز الفلاحون بالطبع على انتاج المواد الغذائية ذات العائد الأكبر والتي تناسب المساحات الصغيرة .

### البذور الحسنة :

يقول Sprague بقسم الزراعة بالولايات المتحدة في بحث له بعنوان : « استخدام الذرة الهجين في الولايات المتحدة وكينيا » ألقى في السمينار الدولي سنة ١٩٦٨ في جامعة ريدنج ، ان اولى سلالات الهجين بيعت عام ١٩٣٠ وانها في عام ١٩٤٥ حلت تماماً محل السلالات العادية في الولايات المتحدة وأدت الى زيادة المحصول من ٣٠ بوشل الى ٧٠ بوشل عام ١٩٦٨ . كما يقول Mc Kelvey من مؤسسة روكفلر في بحث عن تحسين المحاصيل في أمريكا اللاتينية ألقى في سمينار ريدنج ايضاً انه يمكن عن طريق المؤسسة التوصل الى سلالات محسنة حولت الكسك من دولة مستوردة للحبوب الى مصدرة لها ، وازداد الانتاج من ١١ بوشل الى ٣٩ بوشل على مدى ٢٥ سنة كما أدى استعمالها في الهند والباكستان تبعاً لمقال Lester Broun عن « الثورة الزراعية في آسيا » الى زراعة محصولين - القمح شتاء والذرة صيفاً .

ويرد المشائمون بقولهم انه خلال ٢٥ عاماً وحتى يعم انتشار مثل هذه السلالات وتحدث اثرها يكون الناس قد قضوا جوعاً قبل ذلك بكثير وذلك على الرغم من قول الدكتور Albert Mosman البرت موسمن رئيس العلوم الزراعية في مؤسسة روكفلر من انه يمكن توفير السلالات المحسنة لأغلب محاصيل الحبوب لكل مكان في العالم في مدى ٦ سنوات لو ان الموضوع اعطى عناية خاصة . ويؤيد Robert Chandler من مؤسسة ابحاث الارز

شبح المجاعة يبتعد أو الحرب ضد الجوع

من التعليم والتدريب الزراعى يجب زيادته فى الأعوام التالية ، هي التطلعات القومية المبنية على تقييم منطقي للأحوال الاجتماعية والاقتصادية للبلد .

أما كيفية عمل ما سلف ذكره من مؤسسات زراعية مثل التسويق والتسليف والبحث والإرشاد والتعليم والتدريب والأسعار والضرائب والإعانات والتشريعات وضرائب الانتاج .. الخ ، وكلها ذات أهمية رئيسية للزراعة ، فان المسؤولية الفعلية عن طريقة تنظيمها تعكس الفلسفة الاقتصادية والاجتماعية للجماعة التى تخدمها تلك المؤسسات ، ويطلق عليها عادة السياسة الزراعية أو الخططة الزراعية وتقوم بها عادة الحكومة . الا ان من المؤسف أن اغلب الحكومات تنهج الى توزيع الفوائد على الناحيين أكثر من استغلالها لفاعلية مصادر الثروة . ان توزيع المنافع بقصد أن يحصل عليها أكبر عدد من الناس لا شك أفضل من أن لا يحصلوا على شيء منها ، ولكن يجب ان يقرن ذلك باستغلال مصادر الثروة بأعلى كفاءة على أن لا تحجب الحقيقة عن الشعب فيتصور أن زيادات ضخمة فى الدخل سوف تتحقق سريعاً .

### هزيمة الجوع :

لقد بدأنا نرى اتجاهات مرضية فى الدول النامية نحو انتاج غذاء أكثر ، ولا يوجد ما يدل على أن العالم على حافة كارثة بل ان المركز الغذائى يتحسن بخطوات ثابتة ، ويؤيد ذلك الدكتور Boerma مدير عام الفاو فى كتابه « مركز الغذاء والزراعة عام ١٩٦٨ » عندما قال « ان المركز الغذائي العالمى الآن فى مرحلة التحول والامل » . ولا يوجد سبب معروف ينبىء باحتمال أن ينعكس هذا الاتجاه .

ومع ذلك لا يمكن أن تكون راضين عندما نرى أن أكثر من ٣٥٠ مليوناً من البشر يعانون

الزراعية للدولة يتقرر فيه أى المحاصيل الواجب تشجيع زراعتها . ويجب أن يتلاقى الزراع والمشدون والباحثون ليفرروا أى المشاكل فى حاجة لحل سريع عن طريق البحث ثم يناقشون المشاكل الممكن حلها ويقررون الحلول الممكنة التطبيق من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية .

أما المرشد الزراعى فهو الرجل الذى يمد الزراع بالمعلومات المجربة والنصح ، وهو الوسيط الاساسى والمترجم لاصطلاحات العلماء ، وهو المسئول عن ضمان استمرار الاتصال بين العالم والزراع ، ومن ثم عليه أن يتكلم بلغة تلائم حرفة ومجازاً بل يجب أن يكون واحداً منهم وموضعاً لثقتهم . والمرشد على مستوى القرية يجب أى يعطى تدريباً وتنقيفاً أكثر من مستوى الزراع فى قريته بدرجة واحدة لأن المرشد الحاصل على الدبلوم أو البكالوريوس لديه معلومات أكثر مما يستطيع الزراع استيعابه لأنه أرقى منهم بدرجات كثيرة وبذلك يبتعد تلقائياً عن المجموعة بدلاً من أن يتقرب منها .

### التعليم والتدريب :

ان التعليم الزراعى بانواعه الثلاثة الابتدائي او مدارس الحقول ، والثانوى او المتوسط ، والجامعى يجب توفره فى كل دولة نامية . ومراكز التدريب الحرفى يجب توفرها وحسن توزيعها حيث يتدرب الزراع لمدد متفاوتة من بضعة أيام الى بضعة شهور — قد تصل الى عامين او ثلاثة .

والتعليم والتدريب الزراعى الذى يغطى كل شيء من المستوى الجامعى الى التعليم الضرورى اللازم لزراع فى اقتصاد بدائي ، لازمان وضروريان لعالم يحتاج الى مهارات من جميع الأنواع لما له من علاقة مباشرة بالمركز الغذائى العالمى . وفى الحقيقة أن ما يقرر أين وأي قدر

الزراعة بهذه الصورة في الماضي ، ومع ذلك فلو ان الحكومة والشعب تعاوننا في جهود مشتركة مبنية على معلومات صحيحة عن المشاكل وتم وضع خطة جيدة للعمل فمن المستطاع الامساك بزمام التنمية الزراعية بنجاح . ان المساعدات الخارجية يمكن بل ويجب ان تمنح وتقبل ، ولكن لا شيء يمكن ان يكون بديلاً عن مجهودات الامة نفسها .

يجب معالجة الفقر في العالم بسرعة وبصورة اكثر بكثير مما تم عمله حتى الآن ، وعلى الشعوب المتقدمة ان تقدم المساعدات ليس فقط من اجل اسباب انسانية ، ولكن لاسباب تهم الدول المتقدمة نفسها ، فان وجود مجتمعات فقيرة متخلفة ضار بها اذ معناه بلغة الاقتصاد فقدان فرص اقتصادية كثيرة .

وعلى الرغم من عدم وجود علامات منظورة عن ان مجاعة على نطاق واسع في طريقها الينا فان مشكلة الغذاء يجب ان ينظر اليها كأكبر عامل مسبب للجزع ، ونحتاج لحلها الى مجهود ضخم ومنسق ليس فقط من طبقة الزراع بل ومن سكان العالم كافة . ان عالماً يستطيع ارسال رجال الى القمر لقادر دون شك على انتاج غذاء يكفي جميع سكانه .

اما اذا كانت لدى العالم الفطنة والرغبة لانجاز ذلك فهذا امر سوف تظهره الأيام ، وفي رأي ان المؤلفين **جوردون بريджер وموديس دى سواسون** قاما بتحليل منطقي احصائي من مشكلتي الغذاء وزيادة تعداد العالم كما قاما بدراسة مستفيضة عن سبل علاج الوضع العالمي البالغ منتهى السوء ، بيد ان علاجهما المقترح اتخذ اسلوباً هيناً ليناً لا يتناسب وفداخة الكارثة التي يتوقعها المتشائمون والمتفائلون على السواء ، وان اختلفا على تحديد موعد المجاعة العالمية .

من الجوع وان بعضهم على حافة الموت جوعاً فعلاً ولا بد ان يكون عدد من يقاسون من سوء التغذية اكثر من ذلك بكثير .

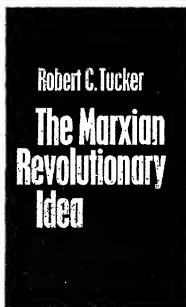
ان الأمل في السيطرة على سرعة الزيادة في سكان العالم في تحسن مستمر ، بل ان نسبة الزيادة بدأت تهبط بالفعل في كثير من الدول النامية ، ومن المرجح انه بمضاعفة المجهودات في هذا السبيل مرتين أو ثلاثاً يمكن السيطرة في النهاية على زيادة التعداد . ولكن نظراً لصعوبة تنفيذ ذلك بدقة في جميع احواء العالم فلا بد من ان يتضاعف سكان العالم في نهاية هذا القرن ، أى سوف يصبح عددهم ٦٩٠٠ مليون نسمة تقريباً ، فهل يمكننا انتاج غذاء يكفيهم ؟ تدل تقديرات **الفاو** على انه سوف تتحقق زيادة في انتاج الغذاء عام ١٩٧٥ تكفى سكان العالم وعلى مستوى افضل من المستوى الحالي .

ان انتاج غذاء اكثر ليس اكبر مشكلة من وجهة النظر العلمية ، ولكن النواحي الاقتصادية والاجتماعية هي التي تسبب اغلب الصعوبات . وفي رأي المستر **Prentice** وزير التنمية البريطاني لما وراء البحار في مؤتمر الفاو عام ١٩٦٧ انه لا توجد أزمة غذائية منفصلة عن المشكلة العامة وهي مشكلة الفقر في العالم ، واثنا في الحقيقة لا نواجه نقص الغذاء بل نواجه مشكلة الفقر المزمنة والتي نحتاج لحلها عن طريق التنمية الى استثمارات ضخمة وشاملة وخاصة في الزراعة .



ان زيادة الثروة الزراعية امر بالغ التعقيد والموقف الحالي الذي يرئى له في دول كثيرة يعثل في الحقيقة الحلقة المفرغة التقليدية عن ضعف القدرة الانتاجية والفقر والجوع ، وكل منها يجذب ويدور في فلكه . ومشاكل التنمية الزراعية أصعب من بناء الخزانات أو بنسباء المصانع ، وقد يكون ذلك أحد اسباب اهمال





## الفكرة الماركسيّة الشوريّة \*

تأليف: روبرت توكر  
عرض وتحليل: السيدس

### مقدمة :

ويتضمن الكتاب مقدمة وجيزة وسبعة فصول ، ويقع في ٢٤٠ صفحة من القطع المتوسط . وأغلب فصول الكتاب سبق نشرها في مجلات متعددة كمقالات مستقلة . ويدرس المؤلف في كتابه الموضوعات الآتية موزعة على الفصول السبعة على التوالي :

- الفكرة الماركسية الثورية .
- ماركس والعدل التوزيعي .
- النظرية السياسية للماركسية الكلاسيكية .
- الماركسية والتحديث .
- الماركسية والثورات الشيوعية .

مؤلف هذا الكتاب هو روبرت توكر استاذ علم السياسة ومدير الدراسات الروسية بجامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية . وهو بهذه الصفة يعد أحد النفاة في دراسة النظرية الماركسية من وجهة النظر الغربية . وتشهد على ذلك مؤلفاته السابقة التي تتضمن ثلاثة كتب هامة هي :

- الفلسفة والاسطورة عند كارل ماركس .
- العقل السياسي السوفياتي .
- محاكمات التطهير الكبرى ( بالاشتراك مع ستيفن كوهن ) .

\* Tucker Robert C., The Marxian Revolutionary Idea, George Allen and Unwin Ltd., London, 1969.

— الاتجاه نحو عدم التطرف في الحركات الماركسية .

— ماركس ونهاية التاريخ .

ويختتم المؤلف الكتاب بقائمة مراجع وجيزة مصنفة حسب الموضوعات الهامة .

وقد حاول المؤلف في مقدمة الكتاب أن يحدد منهجه . فذهب الى أنه يعالج الماركسية من خلال زاويتين أساسيتين :

الاولى : بحسبانها نظرية شاملة تعالج مشكلات الانسان والتاريخ والمجتمع والسياسة .

والثانية : باعتبارها ايديولوجية ، بعبارة اخرى من حيث كونها فلسفة اجتماعية راديكالية تقدم منظورا للمجتمع الصالح ، وتقترح الواجهات التي على اساسها يمكن الوصول اليه .

والذلك فالكتاب - من وجهة نظر المؤلف - ليس مجرد دراسة في تاريخ الافكار . ذلك لان الراديكالية الماركسية قد اثرت تأثيراً بالغا على حياة المجتمعات، ولهذا اهتم الكتاب بابرار التفاعل بين الماركسية والعالم الاجتماعي الواقعي .

وقد عالج المؤلف في الفصول الاربعة الاولى عدة موضوعات اساسية في الماركسية الكلاسيكية . ويعني بها المؤلف فكر كارل ماركس وفريدريك انجلز اساساً . ويعتبر المؤلف هذه المناقشة التي بسطها في هذه الفصول امتداداً لكتابه السابق الذي المخصا اليه وهو « الفلسفة والاستطورة عن كارل ماركس » . وحاول المؤلف في هذا الكتاب الكشف عن جذور الماركسية في الفكر الالمانى . وقد اهتم بوجه خاص بكتابات ماركس التي انتجها في شبابه، والتي عرض من خلالها التاريخ باعتباره قصة « اغتراب الانسان Alienation » وقد حاول المؤلف أن يثبت أن الخيط الفكرى

الممتد من كتابات ماركس الشاب استمر حتى كتاباته التي انتجها وهو في قمة نضجه ، وخصوصاً في كتاب « رأس المال » الذي يعد في الواقع الصورة النهائية للكتاب الذي بدأ في تأليفه عام ١٨٤٤ .

ويرجع اهتمام المؤلف بالتأكيد على هذه النقطة الى المناقشات المتعددة التي دارت حول كتاب ماركس « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤ » والذي لم ينشر الا في الخمسينات . ذلك ان هذا الكتاب قد قدم صورة جديدة لماركس الشاب لم يكن يمكن التعرف على ملامحها وقسماتها من قراءة كتبه المعروفة التي كتبها في مرحلة نضجه .

وذلك لأن المفهوم الاساسي الذي يبنى ماركس عليه تحليلاته في هذا الكتاب التخطيطي المبكر هو « الاغتراب » مما سمح لبعض الشراح الماركسيين أن يقدموا نظرية متكاملة عن « الانسانية الماركسية Marxist Humanism » وقد وجدت هذه النظرية سنداً لها في كتابات ماركس الاولى .

ومنذ نشر هذا الكتاب لماركس أصبحت الدراسة المنهجية للفكر الماركسي تنطلق اساساً من التفرقة بين كتابات ماركس الشاب وماركس الناضج .

ويمكن أن ننظر للدراسات التي يقدمها تفكر في هذا الكتاب الذي تعرض له باعتبارها تعالج موضوعين أساسيين : الماركسية في النظرية ، والماركسية في التطبيق . ولا يعني ذلك أن المؤلف قد عالج كل الجوانب النظرية والتطبيقية ، ولكنه قنع - في الواقع - كما سنرى باختيار عدد من الموضوعات الأساسية تحت كل موضوع ، حاول فيه أن يبرز معالمه الأساسية . ولا بأس أن نتبع في عرضنا ، هذه الخطة الموضوعية التي سار عليها المؤلف .

\*\*\*

ويمكن لنا أن نستخلص من ذلك كله أن الفكرة الثورية الماركسية لها أبعاد متعددة . تماماً كتعدد أبعاد الماركسية ذاتها . فالثورة في نظر ماركس ثورة اجتماعية واقتصادية وتكنولوجية وسياسية وقانونية وايدولوجية . بل إنها ظاهرة طبيعية لأنها تتضمن السيطرة على السلع المادية التي ينتجها الإنسان . وقد سبق لماركس أن وصف الطبيعة بأنها « طبيعة انثروبولوجية » ويعني بها أن الطبيعة أنتجها تاريخ الإنسان .

وأبعد من ذلك فالثورة تعني تغييرا للإنسان ذاته . وهذا هو المعنى الذي قصده ماركس حينما قرر في كتابه « بؤس الفلسفة » أن « التاريخ باجمعه ليس سوى تغيير مستمر للطبيعة الانسانية » .

والثورة أخيراً بالنسبة لماركس مقبولة تاريخية . فكل نظريته الثورية مصاغة في إطار من مفهومه المادى للتاريخ . ولذلك فنظريته عن المجتمع نظرية عن « المجتمع في التاريخ » ، كما أن نظريته عن الثورة هي نظرية عن التغيرات التي تصيب المجتمع في التاريخ ، وحتى نظريته في التاريخ ذاته عبارة عن عرض لعملية التطور الثوري للإنسان . ومن فقرة بعنوان « نشأة الماركسية » ناقش المؤلف التغيير الحاسم الذي أحدثه ماركس في الجدل الهيجلي وفي الفلسفة الهيجلية بوجه عام . فمن المعروف أن ماركس بدأ هيجلياً متحمساً ، ولكنه سرعان ما ثار على التصورات المثالية للفكر الهيجلي ، وقام بعملية تصحيح لهذا الفكر ، لتحويل فلسفة التاريخ الهيجلية التي كان ينظر إليها باعتبارها التحقق الذاتي للاله ، إلى أن تكون التحقق الذاتي للإنسانية . وذلك كله على أساس طرح كافة التصورات الميتافيزيقية الكامنة في صميم الفلسفة الهيجلية .

وناقش المؤلف بعد ذلك الماركسية باعتبارها نظرية اجتماعية . ويقرر أنه بالرغم من أن ماركس اهتم بالبعد السياسى للثورة ، هذا

## ١ - الماركسية في النظرية :

عالج المؤلف في هذا القسم الذى يكون الفصول الأربعة الأولى من الكتاب أربعة موضوعات على التوالي : الفكرة الماركسية الثورية ، ماركس والعدل التوزيعي ، النظرية السياسية لماركسية الكلاسيكية ، الماركسية والتحديث . وسنعرض فيما يلي للأفكار الأساسية التى قدمها المؤلف .

**أ - الفكرة الماركسية الثورية :** يعتبر المؤلف أن الفكرة الثورية هي المفتاح الأساسى في البناء النظرى الذى قدمه ماركس . فماركس لم يكن مجرد مفكر ، ولكنه كان قبل أي شيء ثورياً ، أو فلنقل أنه كان مفكراً للثورة ، استطاع أن يجمع بين التحليل النظرى العلمى الدقيق ، وبين الممارسة الثورية لتحقيق هذه الأفكار في المجال العملي ، لقد كانت الماركسية كما صاغها بمساعدة صديقه فردريك إنجلز في جوهرها ، نظرية للثورة وبرنامجاً لها .

لقد كانت الماركسية بحسبانها صورة من صور المذاهب الاشتراكية ، وثيقة الصلة بفكرة الثورة . وكانت تنظر للاشتراكية باعتبارها حالة جديدة تماماً ينبغى أن يتحول إليها العالم . وتغييراً جوهرياً للإنسان في العالم ، وكل هذا التغيير لا يمكن تحقيقه إلا باضطئاع وسائل ثورية . وهذه السمة بالذات - وفقاً للبيان الشيوعى - هي التي ميزت الماركسية عن غيرها من التيارات الرئيسية للفكر الاجتماعى السابق ، وللحركات الاشتراكية الباكرة التي كانت اصلاحية أساساً وليست ثورية .

أن فكرة الثورة كامنة وظاهرة في كل ما كتبه ماركس . فهي المحور النظرى الذى تدور حوله كتاباته الفلسفية المبكرة . وهي الخيط الرئيسى الذى يمتد في كتاباته السياسية الكبرى التي خصصها لتحليل حوادث عام ١٨٤٨ ، وبوجه خاص كتاباته عن الانقلاب الذى قام به لويس بونابرت ، وعن كومونة باريس .

الايديولوجية « المختلفة كالدين والفلسفة والفن .

غير أن هذا المجتمع الانساني الانتاجي اتمم منذ العهود القديمة ، بأنه مجتمع مقسم . وهذه القسمة نجمت من احتكار بعض الطبقات للملكية أدوات الانتاج فوجدنا الفروق بين ملاك العبيد والعبيد في المجتمع القديم ، وبين الاقنان Derfs والنبله الاقطاعيين في المجتمع الاقطاعي ، وأخيراً بين العمال والرأسماليين في المجتمع الرأسمالي .

وعلى ضوء ذلك كله ، يمكن القول ان الثورة الاجتماعية وفق التعريف الماركسي للمصطلح هي عبارة عن تغيير في نمط الانتاج ، بتبعه تغييرات أخرى في العناصر التابعة المكونة لبناء الاجتماعي .

ومصادفاً لهذا المفهوم للثورة الاجتماعية اذا استعرضنا التورات الاجتماعية الكبرى الحديثة ، نجد ان الثورة الفرنسية كانت ثورة الرأسمالية على نمط الانتاج الاقطاعي ، وأن الثورة الاشتراكية بدورها كانت ثورة الطبقة العاملة على نمط الانتاج الرأسمالي .

وهذه الثورات تعبر عن ثورة قوى الانتاج على نمط العلاقات الانتاجية السائد ، الذي يجد تعبيراً عنه في الصراع الطبقي - على المستوى الاقتصادي - الذي يمكن أن يبلغ الذروة حين تتمكن الطبقة الثورية التي تقود الصراع من التغيير الثوري للدولة القائمة .

ولكن ما الذي يدفع طبقة ما من المنجنين الى ان ثور على نمط الانتاج السائد ، وما يعلوه من بناء فوقى ؟ هل هي المعاناة من الحاجة

البعد الذي اولاه لينين من بعده اهتماماً عملياً ، عميقاً ، ويكشف عن ذلك مؤلفه الشهير « الدولة والثورة » ، الا انه كان ينظر للثورة اساساً باعتبارها ثورة اجتماعية . وماركس كعالم اجتماع لا يمكن فصله عن ماركس كمؤرخ . ولذلك نجد ان مفهومه للثورة الاجتماعية مفهوم تاريخي اساساً . فهو ينظر للمجتمع من خلال تعاقب ما اطلق عليه « التشكيلات الاجتماعية » Social Formations ، ويعني ماركس بمفهوم « التشكيلات الاجتماعية » سيادة نمط محدود من انماط الانتاج في حقبة تاريخية محددة . ولذلك الفروق بين الشعوب او المجتمعات في مرحلة تاريخية محددة بالرغم من اهميتها في نظره الا ان الأهم هو التمازجها لتشكيلات اجتماعية واحدة . وهذا الانتماء هو الذي يجعلها تنقسم بخصائص معينة . فقد نظر ماركس مثلاً للمجتمع الانجليزي المعاصر باعتباره نموذجاً « للمجتمع البورجوازي » الذي بزغ في عصره ، وأخذ ينمو بالتدريج . وهذه التشكيلات الاجتماعية البورجوازية او الرأسمالية ، سبقتها تشكيلات اجتماعية أخرى هي : التشكيلات الاقطاعية ، والتشكيلات القديمة Antique والتشكيلات الاسيوية ، (١) وكل هذه التشكيلات عكست نمط الانتاج السائد في الحقبة التاريخية التي كانت تنتمي اليها .

وكان ماركس ينظر للمجتمع الانساني باعتباره مجتمعاً يقوم على الانتاج ، وهو لذلك يتكون من شبكة من العلاقات الاجتماعية التي يدخل فيها الناس اثناء عملية الانتاج . وطبقاً لعبارات ماركس التي وردت في كتابه « نقد الاقتصاد السياسي » فان علاقات الانتاج تكون « الأساس basis » للمجتمع ، الذي ينهض عليه بناء فوقي يتكون من « الصور

( ١ ) صاغ ماركس نظرية خاصة من « نمط الانتاج الاسوي » لتفسير التطور الاجتماعي في المجتمعات النهرية ، اى التي ينهض اقتصادها اساساً على مياه النهر . وقد أثارت هذه النظرية مناقشات عنيفة في الفكر الماركسي توفقت في الثلاثينات ، ثم عادت مرة أخرى في اواخر الخمسينات بمناسبة ظهور العالم الثالث ، والحاجة الى صياغة اطر نظرية مناسبة لتفسير تطور البلاد التي تقع تحت ظله .

المادية واليؤس ؟ لا شك أن هذا أحد الأسباب الهامة ولكنه ليس السبب الأهم . فمن وجهة نظر ماركس أن الاشباع المادى للحاجات ليس هو اطلاقاً الهدف المباشر للطبقة الثورية في صراعها لقلب وتغيير التشكيلة الاجتماعية السائدة ، ولكنه أساساً الرغبة في تحرير قوى الانتاج التي تغلها القيود التي يفرضها نمط الانتاج السائد . وقوى الانتاج التي يتحدث عنها ماركس يقصد بها الطاقات الانتاجية الكامنة في الانسان من ناحية والطاقات الانتاجية في الصناعة وفي الأدوات الانتاجية التي يستخدمها الانسان ذاته من ناحية اخرى .

غير أنه قام الى جانب هذا التفسير للفكر الماركسي ، تفسير آخر يذهب الى أن ماركس نفسه يعد اخلاقياً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . فقد كان مفكراً يعنيه تماماً القيم الخاصة بالخير والشر . ويقوم هذا التفسير - الذى يسود أساساً بين شراح ماركس الغربيين - على أساس أنه يمكن أن نلمس في كتابات ماركس خيطاً اخلاقياً بارزاً . ولكن ما هو هذا الخيط الاخلاقى ، وما هي المشكلات التي يثيرها ؟ لعل أول تساؤل هو : لماذا يكون هناك - من وجهة نظر ماركس - حتمية للشورة العالية ؟ وما هو الأساس لهذا الحكم القيمي على نظام العالم المعاصر له بحسبانه حافلاً بالشرور ، وعلى أى أساس قرر أن النظام الشيوعي المستقبل الذى دما له ، سيكون محملاً بالخير ؟

ان كل هذه التساؤلات المختلفة تتعلق بما يمكن أن نطلق عليه التفسير الاخلاقى للماركسية . ولعل أول اجابة منطقية على كل هذه الاسئلة هي أن القيمة الرئيسية التي تبدو في ثنايا اعمال ماركس هي ما يتعلق بالدعوة للعدل التوزيعي . ووفقاً لهذه النظرة ، فان الادانة الماركسية للحضارة الرأسمالية تعكس في اعماقها احتجاجاً ضد الظلم الكامن في الرأسمالية ، ولذلك دعت الماركسية الى الثورة البروليتارية لانها ستفتح عهد العدالة بالنسبة للمجتمع الانساني ، وقد شارك في تأييد هذا التفسير وتدعيمه من المفكرين الغربيين لاسكي ، ولندساي ، وكار ، وسيدني هوك .

وتطبيقاً لذلك فتورة البورجوازية على الانقطاع كانت في جوهرها من أجل تحرير قوى الانتاج من القيود العنيفة التي كانت تظلم المجتمع الاقطاعي تفرضها على حركتها .

وفي نفس الوقت نجد أن الثورة الشيوعية - كما تصورها ماركس - ليست مجرد حل لمشكلة اعادة التوزيع في المجتمع الرأسمالي ، كما تصور بعض الاشتراكيين في الحاحهم في الحديث عن اعادة توزيع عائد الانتاج ، بل هي اساساً ثورة على نمط الانتاج السائد في المجتمع الرأسمالي . وهذه الثورة من شأنها أن تحرر الانسان من الدوافع الاكتسابية اللصيقة بالعملية الانتاجية ، وهي من ناحية اخرى ستحرره من قيود تقويم العمل التي كانت تحد من حريته ، ما دام أنه في المجتمع الشيوعي ، وستوجه السلع بالقدر الذي يكفى اشباع جميع الحاجات الانسانية ، حيث سيمارس الانسان لأول مرة في تاريخه الحرية في ازوع صورها ، لأن الجنس الانساني سيكون قد بلغ ذروة نضجه وكماله .

**ب : ماركس والعدل التوزيعي :** هل هناك في الماركسية مكان لفكرة العدل منظوراً إليها من وجهة النظر الاخلاقية ؟ يقرر تكرر أنه في بداية القرن سادت وجهة النظر القائلة بأن الماركسية - على عكس باقي المذاهب

ضوء هذا التكيف فالدولة تعد عنصراً أساسياً في البناء الفوقي الاجتماعي .

وإذا كان التاريخ الانساني - وفق تصوير ماركس له - هو سلسلة من الصراعات الطبقيّة فهذه الصراعات حين تزداد شدتها تتحول الى صراعات سياسية . فالطبقة المالكة تكون مستعدة للاستعانة بقوات الجيش والشرطة لقمع أي تمرد من جانب المنتجين . والمنتجون من ناحية أخرى لا يستطيعون خوض صراعهم الطبقي بغير أن يضعوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام الدولة القائمة . وما دامت الدولة تمثل أساساً عنصر القهر الطبقي ، فلا بد لهم - ان اردوا - من توير النظام الاجتماعي من قلب الدولة والاستيلاء على السلطة السياسية ، غير أن المنتجين لن يستطيعوا تغيير الأساس الاجتماعي بغير هدم البناء الفوقي السياسي القديم . وعلى هذا الأساس يمكن القول ان نظرية ماركس السياسية تذهب الى أن كل الثورات الاجتماعية تتطلب ثورات سياسية . وعلى ضوء ذلك كله ، يمكن القول ان ماركس وإنجلز قد قدما تفسيراً اقتصادياً للسياسة . فكل الصراعات السياسية إنما تعكس صراعات طبقية .

ويعرض المؤلف للخلافات التي دارت بين المفكرين الماركسيين حول طبيعة السدولة البروليتارية . فقد قدم تروتسكي تفسيره لنصوص ماركس حول ديكتاتورية البروليتاريا على أساس أنها ليست شكلاً محدداً من أشكال الحكومة ، بقدر ما هي حكم الأغلبية التي هي العمال ، وفقاً للقواعد الديمقراطية ، مع احترام حقوق الأقلية . غير أن لينين في كتابه المعروف « الدولة والثورة » ثم في رده الذي خصصه لتنفيذ آراء تروتسكي قدم رأياً مضاداً مفاده ان حكم ديكتاتورية البروليتاريا الثورية هو حكم اكتسب ويستمد بقاءه من استخدام العنف بوساطة البروليتاريا ضد البورجوازية ، وهو حكم لا تحدّه أية قوانين .

غير أن المؤلف يرى أن هذا التفسير لماركس باعتباره نبياً للعدالة الاجتماعية ، تفسير ليس له من أساس ، إذا اعتدنا على كتابات ماركس نفسه . فماركس لم يُعن أساساً بمشكلة العدل التوزيعي . وليس معنى هذا أن ماركس لم يُعن ببؤس العمال ولم يناد برفع القاسم عنهم ، ولكن تفسير ماركس من وجهة النظر الأخلاقية على أساس أن الفكرة الجوهرية عنده هي العدل ، تفسير زائف لا يستند الى الفهم الصحيح للماركسية . وقد عني **نكر** بتفنيد هذا التفسير عن طريق الرجوع الى ماركس وإنجلز لتحليل آرائهما عن العدل ، وعرض تحليلهما عن الاستغلال الرأسمالي للعمل ، وتصوراتهما عن مجتمع ما بعد الثورة .

**ج - النظرية السياسية للماركسية الكلاسيكية :** وينتقل المؤلف في هذا الفصل لمناقشة وتحليل نظريات ماركس العالسم السياسي ، الذي يسود الاعتقاد الآن بأنه من كبار المنظرين السياسيين .

وبالرغم من أن ماركس ينتسب الى الفكر السياسي الغربي بترائه العريق وتقاليدته الا أنه قام بدون بارز في نقد هذا التراث والثورة عليه . فإسهامه في الفكر السياسي الغربي يعد نقلة تحول بارزة ، وخصوصاً نظريته في الدولة وتحليلها باعتبارها قوة قهر تضع نفسها أساساً في خدمة من يملكون وسائل الإنتاج ، والدولة - وفق هذا النظر - تقوم بدور بارز في عملية الاغتراب التي يشعر بها الفرد كمواطن في المجتمع الطبقي .

ومن المعروف أن ماركس يبنى تحليلاته على ضوء التفرقة الشهيرة بين البناء الأساسي للمجتمع ، ويعني بها قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، والبناء الفوقي ويعني به الدين والقانون والقيم والعادات . ووفق هذا التقسيم كان ماركس يرى أن الوعي السياسي والنظم السياسية تنتمي الى البناء الفوقي . وعلى

ويقرر المؤلف في بداية مناقشته أنه منذ الحرب العالمية الثانية ، أظهرت العلوم الاجتماعية اتجاهاً نحو الاهتمام بقضايا التنمية والتطور . ويظهر ذلك في كثير من الدراسات التي خصصت لتطوير المجتمعات التقليدية ، ودراسة أوضاع البلاد النامية . وقد واکب اهتمام العلوم الاجتماعية بهذه القضايا اهتمام مجدد بالماركسية . فما تفسير ذلك ؟

يرى المؤلف أن العلماء الاجتماعيين حين وجهوا جهودهم نحو مشكلات تحديث المجتمعات ، فوجئوا بأن ماركس وانجل قد سبقاهم في دراسة هذه المشكلات بقرن على الأقل ، وبالرغم من أن مصطلح التحديث Modernization لا يظهر في كتابتهما ، إلا أنه مما لا شك فيه أنهما طرقا الموضوع بعمق كثير . ويبدو مصداق ذلك في أن نظرية ماركس وانجل من المجتمع كانت تطويرية أساساً ، غير أنهما بالإضافة إلى ذلك عالجا في مواضيع كثيرة مشكلات ظهور المجتمع الحديث .

الم يخصص ماركس الجزء الأول من كتاب « رأس المال » لدراسة تحول المجتمع الإقطاعي « التقليدي » إلى مجتمع بورجوازي ؟ والا يمكن أن تعتبر مقالات ماركس عن الحكم الإنجليزي في الهند دراسة لعملية التحديث في مجتمع متخلف يعد نموذجاً للمجتمعات المتخلفة ؟

كل هذه الشواهد تؤكد سبق النظرية الماركسية في دراسة مشكلات التحديث . غير أن المؤلف يرى أن من اندر الأمور في العصر الحديث أن تظل نظرية لفترة تزيد عن قرن ( ١١٢ ) سنة كالماركسية فيما يتعلق بقضايا التحديث ، ولا تستطيع الدراسات الحديثة أن تزعم أنها تجاوزتها .

وخلاصة رأي تكرر في هذه النقطة أن تروتسكي وإن كان قد بالغ في إضفاء الطابع الديمقراطي على فكر ماركس بصدد ديكتاتورية البروليتاريا ، إلا أن لينين نفسه قد بالغ في الاتجاه المضاد حين زعم أن ديكتاتورية البروليتاريا - كما فسرها على ضوء نصوص ماركس - هي جوهر مذهب ماركس .

ويخلص تكرر إلى أن ماركس - ولو أنه خصص جزءاً بسيطاً من كتاباته الغزيرة - للمناقشة العامة للدولة وطبيعتها ومشكلاتها ، إلا أنه لا يمكن الاستناد إلى ذلك لتقليل من أهمية ماركس كمفكر سياسي أصيل . فكتاب « رأس المال » ليس مجرد كتاب في الاقتصاد ولكنه يمكن اعتباره من جوانب متعددة كتاباً من صميم الفكر السياسي .

وأخيراً يعرض المؤلف للخلاف بين الماركسية والفوضوية من زاوية وجهة نظر كل منهما للدولة ، ومن المعروف أن الماركسية عارضت الفوضوية معارضة عنيفة في كثير من أفكارها ، ومن أبرزها وجهة نظرها إزاء الدولة . كانت الفوضوية ترى ضرورة البدء بالقضاء على الدولة تماماً ، في حين كان الماركسيون يرون أنه لا بد من استخدام الدولة لصالح طبقة البروليتاريا ، لأن القضاء عليها تماماً قبل أن يستقر الحكم الثوري للطبقة العاملة - يمكن أن يؤدي كما قرر انجل - إلى مذبحة جماعية لعمال ، تماماً كما حدث لهم بعد قيام وفشل كومونة باريس .

**د - الماركسية والتحديث : Marxism and Modernization** ، بهذا الفصل الرابع من الكتاب نصل إلى خاتمة الفصول التي خصصها المؤلف لمناقشة بعض القضايا النظرية في الماركسية .

من الكتاب والتي ناقش فيها على التوالي  
الموضوعات الآتية :

١ - الماركسية والثورات الشيوعية .

٢ - الاتجاه نحو عدم التطرف في الحركات  
الماركسية .

٣ - ماركس ونهاية التاريخ .

١ - **الماركسية والثورات الشيوعية** : ناقشت  
الماركسية الكلاسيكية الثورة الشيوعية  
باعتبارها ظاهرة عامة كان مقدراً لها أن تنتشر في  
مختلف البلاد الرأسمالية بعد أن تستفحل  
التناقضات في المجتمعات التي تسيطر عليها  
الطبقة البورجوازية ، وذلك في البلاد المتقدمة .  
غير أن نظرية الثورة الشيوعية مرت بتغيرات  
ذات دلالة حينما انتقلت من مجال الماركسية  
الكلاسيكية الى مجال الماركسية الشيوعية .

وقد حاول الشيوعيون الروس عقب قيام  
الثورة الروسية عام ١٩١٧ أن يشعلوا الثورة  
في بلاد اوروبية اخرى ، غير أنهم لم ينجحوا .  
فقد فشلت الهبات الثورية في المجر والمانييا  
وبولندا . وبالرغم من ذلك ، فقد ظل العقل  
الشيوعي الروسي متمسكاً بوجهة النظر التي  
مؤداها أن الثورة الروسية ليست مجرد حدث  
قومي بقدر ما هي بداية ثورة عالمية . ويبدو  
ذلك من تصريح لينين في خطبة له بمناسبة  
العيد الرابع لثورة اكتوبر حيث قرر : « أن  
هذا النصر الاول ليس هو حقيقة النصر  
الأخير » .

وبالرغم من أن فكرة الثورة الشيوعية  
العالمية قد نظر اليها اولاً على اعتبار انها  
لا بد لها لكي تندلع ، من أن تنشأ في موقف  
يتسم بالصراع الدولي ، الا انه فيما بعد ،

ولا يتسع المقال للعرض التفصيلي لآراء  
ماركس بصدد عمليات التحديث ، ولذلك نقنع  
بعرض جوانب القوة وجوانب الضعف للنظرية  
الماركسية بهذا الصدد . فيما يتعلق بجوانب  
القوة يرى تكي انها تتمثل في ثلاث نقاط رئيسية :

١ - فهم ماركس عملية التحديث باعتبارها  
عملية ثورية ، بمعنى انها تتضمن تغييراً شاملاً  
لنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية ،  
وكذلك للبناء الاقتصادي ، ولأنماط الحياة ،  
وللقيم الحضارية ولصور الوعي المختلفة .

٢ - أدرك ماركس أن التحول الى التحديث  
- مثله مثل التغير الجوهري في أنماط الحياة  
الانسانية الاخرى - من شأنه أن يتضمن صراعاً  
ضارياً بين القوى الاجتماعية المؤيدة للتغيير  
والقوى الاجتماعية المعارضة له .

٣ - وأخيراً تبدو قوة ماركس كمنظر  
للتحديث في اهتمامه بإبراز دور العوامل  
الاقتصادية والتكنولوجية في عملية التحديث .

ومن ناحية اخرى فلنظرية الماركسية  
جوانب ضعف أهمها فشلها في ادراك التنوع  
الكبير لعملية التحديث . فهناك أنماط متعددة  
للتحديث ، ولذلك فأي نظرية متكاملة لا بد  
لها أن تضع ذلك في اعتبارها ، وبعبارة اخرى  
لا بد لها أن تكون نظرية مقارنة اذا أرادت أن  
تغطي أنماط التحديث المختلفة ، وهذا ما لم  
تفعله النظرية الماركسية .

\*\*\*

## ٢ - الماركسية في التطبيق :

تحت هذا العنوان نتعرض لأبرز القضايا  
التي عالجها المؤلف في الفصول الثلاثة الأخيرة



السيطرة على مقدرات البلاد ، وسادت فيها الفوضى ، وكانت جموع الشعب يسودها مزاج ثورى . أى أن الثورة استفادت من « الموقف الثورى » بحسب نظرية لينين ، الذى ساد فى روسيا فى هذا الوقت .

أما الفئة الثانية من الثورات فهي تلك التى سارت فى طريق الصراع المسلح الذى ساعدتها عليه ظروف الحرب التى سمحت لعدد من الحركات الشيوعية أن تخوض حرب العصابات ضد قوات النازى فى أوروبا لتقوم بتحرير أوطانها . وإذا صدق ذلك التفسير بالنسبة للحركات الشيوعية الأوروبية ، فإنه يصدق أيضاً بالنسبة للصين ، التى قامت قوات الاحتلال اليابانية بغزو مناطق شاسعة منها فى الثلاثينات ، ثم امتد نطاق الاحتلال بعد ذلك الى غالبية أراضي آسيا الشمالية .

ونجد الفئة الثالثة أخيراً حيث يجمع بين البلاد التى تندرج تحتها أنها قامت فيها ثورة مفروضة . ومعنى الثورة المفروضة هنا أنها لم تنشأ نتيجة احتدام الصراعات داخل كل بلد مما أدى الى الثورة ، بقدر ما قام الاتحاد السوفياتى - مستفيداً من ظروف الحرب العالمية الثانية بفرضها من الخارج .

ويشير المؤلف فى نهاية هذا الفصل تساؤلاً هاماً عن مستقبل الثورة الشيوعية . ويقرر أنه من الصعوبة بمكان التنبؤ فى صدد ظاهرة الثورة الشيوعية ، بمستقبلها ، مثلها مثل أية ظاهرة سياسية كبرى معاصرة .

ومع ذلك يمكن وضع عدد من الاستنتاجات المؤقتة . من أهمها أنه ليس معنى أن الثورة الشيوعية قد انتشرت فى ثلث العالم فى الخمسين

وخصوصاً بعد موت ستالين ، وفى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفياتى عام ١٩٥٦ ، أدخل على هذه الفكرة ضرب من ضروب التجديد ، حيث قرر المؤتمر أنه يمكن للثورة الشيوعية العالمية أن تقوم أيضاً فى ظل ظروف دولية سلمية وخصوصاً بعد أن خضعت فكرة حتمية ارتباط الامبريالية بالحرب والعدوان ، للمراجعة ، باعتبار أن الحرب فى العصر النووى أصبحت كارثة من الواجب توقيها بأي طريقة من الطرق .

غير أننا لو تركنا عالم الأفكار جانباً ، وانتقلنا الى مجال الواقع لوجدنا أنه بعد الثورة الشيوعية فى روسيا عام ١٩١٧ قد قامت ونجحت بالفعل ١٤ ثورة شيوعية أخرى . وهذه الثورات يمكن تصنيفها - اذا نظرنا الى طريقة السيطرة على السلطة - الى ثلاث فئات :

— الفئة الاولى : ونجد فيها أساساً الثورة الروسية .

— الفئة الثانية : وتندرج تحتها ثورات يوغوسلافيا ، والبنانيا ، والصين ، وفيتنام ، وكوبا . ويجمع بين هذه الثورات أنها قامت على أساس الصراع المسلح .

— الفئة الثالثة : وتندرج تحتها منغوليا ، وكوريا الشمالية ، وبولندا ، وبلغاريا ، ورومانيا ، والمجر ، وألمانيا الشرقية ، وتشيكوسلوفاكيا ، ويجمع بين هذه الفئات أن الثورة فيها كانت مفروضة .

لقد كانت ثورة أكتوبر سيطرة على السلطة بواسطة العصيان المسلح، الذى قام فى العاصمة وغيرها من المراكز الرئيسية فى وقت مرت فيه روسيا بأزمة جسيمة ، فقدت فيها الحكومة

الماركسية الشيوعية في مجال العلاقات الدولية،  
والتطورات اللاحقة للثورة الشيوعية العالمية .

وقد حاول **تكر** أولاً أن يقدم نظرة عامة عن  
سمات الاتجاه الراديكالي في السياسة وبعبارة  
أخرى الاتجاه المتطرف . فقرر أن المتطرف  
- وأخذ كارل ماركس مثلاً - نموذجياً له -  
ليس مجرد متمرد على النظام القائم أو رافض  
له كلية ، ولكنه أساساً متنبئ بعالم جديد  
يدعوله ويستमित في سبيل الوصول إليه .

ومن ناحية أخرى تعقب المؤلف الاتجاه  
نحو عدم التطرف منذ بدأ هذا الاتجاه في  
الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية ، واتخذ  
مثلاً له الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني  
الذي كان أقوى حزب اشتراكي في أوروبا ،  
والذي تحول عام ١٩١٢ ليصبح بعدد ناخبيه  
الذين وصلوا إلى أربعة ملايين أكثر حزب  
اشتراكي في العالم .

غير أن هذا الحزب الضخم - وخصوصاً -  
بعد الإجراءات الرادعة التي مارسها ضده  
بسمارك في الفترة من ١٨٧٨ حتى ١٨٩٠ أخذ  
ينتج ببطء ولكن باطراد نحو عدم التطرف  
الأيديولوجي . هذا الاتجاه الذي أفصح عنه  
ميل الحزب للمصالحة مع النظام القائم ،  
وخصوصاً بعد أن اختفى قادته الثوريون ،  
ولهلم ليتخت ، وبيل ، وتولى قيادته الجيل  
الثاني من القادة وأبرزهم إدوارد برنشتين ،  
وكارل كاوتسكي . وهما أسمان معروفان في  
الفكر الماركسي باعتبارهما من أئمة الاتجاه  
التنقيحي في الماركسية .

وناقش **تكر** التطرف والاتجاه نحو عدم  
التطرف في ظل حكم لينين وستالين ، وما بعد

عاماً الأولى التي مرت على الثورة الشيوعية  
الأولى ، أنها استمدت إلى الثلثين الباقيين .  
فليست هناك شواهد تؤيد وجود ما يطلق  
عليه « ثورة عالمية شيوعية » تسير في طريق  
مطرد .

ولكن يبدو من غير المبرر الزعم بأنه لن  
تقوم ثورات شيوعية أخرى في المستقبل .  
فالحركات الشيوعية التي تتفاوت في قوتها  
وشدتها توجد في حوالي ٨٠ دولة غير شيوعية،  
ويمكن لبعضها اعتماداً على الظروف الداخلية  
والخارجية - أن تنجح في إقامة نظم حكم  
شيوعية .

ويبدو أن من المحتمل أن تظل الثورة  
الشيوعية محتفظة بطابعها ، باعتبارها ثورة  
على التخلف . وعلى ذلك يمكن القول أنه من  
غير المحتمل أن تقوم ثورة شيوعية في بلد  
صناعي متقدم . وأخيراً وبالرغم من ظهور مراكز  
متعددة في العالم الشيوعي المعاصر ، فليس  
معنى ذلك أن التطورات المستقبلية للثورة  
الشيوعية ستحكمها أساساً التقسيم هذا  
العالم وتفككه . كل هذا مع ملاحظة أن تعدد  
المراكز في العالم الشيوعي يعد من أبرز  
التطورات التي لحقت بالثورة الشيوعية  
العالمية .

**ب - الاتجاه نحو عدم التطرف في الحركات  
الماركسية :** يعد عام ١٩٥٦ علامة على بداية  
عهد جديد في النظرية والتطبيق للماركسية في  
ألبلاد الشيوعية . فقد كان هذا العام بداية  
التغير الأيديولوجي في الاتحاد السوفياتي  
والبلاد الاشتراكية الأخرى . فقد قدم  
خروشوف في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي  
عبدة بتجديدات مذهبية تتعلق أساساً بخطر

في عديد من الكتب الغربية التي تعالج جانباً أو أكثر من جوانب الفكر الماركسي . وبالرغم من أدرائنا أن الموضوعية المطلقة مطلب عسير في مجال البحوث الاجتماعية والإنسانية ، إلا أن المؤلف نجح إلى حد بعيد في تحاشي الانزلاق وراء تحيزه لايدولوجية مجتمعه التي تعادى بصورة جذرية الفكر الماركسي وتطبيقاته المثلة في البلاد الشيوعية المتعددة التي أصبحت اليوم تمثل ثلث سكان العالم .

ب - وبالرغم من أن الكتاب لا يركز على خيط واحد يحاول بلورته منذ الصفحات الأولى له حتى النهاية ، بحكم أنه أصلاً عبارة عن مجموعة مقالات متفرقة نشرت في مجلات متعددة ، ثم جمعها المؤلف وأصبحت تؤلف فصول الكتاب ، إلا أنه يمكن القول أن ما يجمع كل هذه الفصول أمران أساسيان هما :

١ - فهم دقيق لنشأة فكر ماركس منذ بداياته الأولى وخصوصاً في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية وتبع لهذا الفكر في مراحل التفكير الناضجة لماركس في رأس المال وغيره من الكتب الكبرى .

٢ - تعاطف واضح من جانب المؤلف مع ماركس ، وتقدير صريح لمعقريه ماركس المتفردة ، باعتباره منظراً للثورة ، وعالم اقتصادياً فذاً ، وفيلسوف تاريخ من طراز رفيع .

ج - وقد نجح المؤلف في الجمع الحاذق بين التحليل الدقيق لعدد من المشكلات النظرية ، وبين العرض لعدد من المشكلات التطبيقية التي أظهرت مصير النظرية وتقدمه بغير تحيز . هذا الربط بين النظرية والتطبيق في بعض أبواب

ستالين . ويعرض أخيراً لموقف الصين من اتجاه عدم التطرف .

**ج - ماركس ونهاية التاريخ :** ونصل أخيراً إلى آخر فصول الكتاب الذي خصصه المؤلف لمناقشة وجهة نظر ماركس في التاريخ . ويرى المؤلف أن ماركس كان أحد فلاسفة التاريخ . فهو لم يكتف بمجرد التحليل العلمي لمشكلات المجتمعات الرأسمالية في عصره ، ولكنه بذل محاولاته لوضع تعريف عام لموقفه وكانت كلها أقوالاً متعلقة بالمسار التاريخي .

ويرى **تكر** أننا إذا وصفنا ماركس بأنه أحد فلاسفة التاريخ فإن ذلك يعد تعبيراً عن حقيقة تكاد أن تكون سطحية ، لأن التاريخ في حد ذاته لم يكن الهدف للنظريات التي صاغها ، بل كان هدفه الأول هو الإنسان بوصفه جنساً « أو جنساً - كائناً » . ونظرية الإنسان هي الأصل الذي نشأت منه نظرية ماركس في التاريخ ، فهو يعرف التاريخ بأنه عملية تطور الجنس البشرى .

على أن أهم ما أنجزه ماركس بهذا الصدد ما يمكن أن نطلق عليه اتجاهه ونظراته المستقبلية . وهذه المستقبلية تقوم على تصورها المحدد الواقعي لاسلوب حياة الإنسان في المستقبل .

★ ★ ★

### ٣ : ملاحظات نقدية :

١ - يعد كتاب **تكر** من الفكرة الماركسية الثورية من الكتب الغربية القليلة التي تتناول الفكر الماركسي لتحليله وتقدمه بغير تحيز واضح ، أو عقدة كراهية متاملة ، كما نجد

يكن موقفنا منها ، وبين التشويه المتعمد لها ،  
انتصاراً لفكرة دون اخرى .

وايأ ما كان الأمر ، فيمكن القول ، انه اذا  
كان محك اية نظرية هو التطبيق ، فقد اثبتت  
الماركسية بصورة أكثر وضوحاً وجلاء من  
اية نظرية اجتماعية اخرى في التاريخ الانساني  
الحديث، انها وكما قرر جان بول سارتر بحق،  
في كتابه « فقد العقل الجدلي » هي فلسفة  
القرن العشرين .

الكتاب يُعد توفيقاً للمؤلف الذي استطاع  
ان يتجاوز الحدود الضيقة للتعصب  
الايدولوجي ، التي يفرضها مجتمع كالمجتمع  
الأمريكي، بحاصر العلوم الاجتماعية والانسانية  
وعلماءها ، ويحاول صيغهم بلونه واتجاهه .

وبعد ، فان هذا الكتاب يُعد درساً بالغ  
القيمة في النزاهة الفكرية، والأمانة الموضوعية،  
ولعل بعض باحثينا العرب حين يطالعونه يدركون  
الفرق بين العرض الموضوعي للأفكار ، مهما



## من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الإصدار القادمة .

- 
- (1) Bailey, F. G., *Stratagems and spoils*, Blackwell, Oxford 1969.
  - (2) Breasted, Mary ; *Oh Sex Education*. Pall Mall, London 1970.
  - (3) Downie, R. S. ; *Roles and Values*, Methuen, London 1971.
  - (4) Findlay, J. N. ; *Axiological Ethics*, Macmillan, London 1970.
  - (5) Gutman, R. W. ; *Richard Wagner*, Penguin Books, London 1968.
  - (6) Medawar ; P. B. ; *Induction and Intuition in Scientific Thought*, Methuen, London 1969.
  - (7) Peckham, M. ; *Art and Pornography*, Basic Books, N.Y. 1969.
  - (8) Perutz, Kathrin ; *Beyond the Looking — Glass* ; Hodder & Staughton, London 1970.
  - (9) Porn, I. ; *The Logic of Power*, Blackwell, Oxford 1970.
  - (10) Richmond, W. K. ; *The Concept of Educational Technology*, Weiden Reld and Nicotson ; London 1970.
  - (11) Serge', E. ; *Enrico Fermi : Physieist* ; Chicago U.P. ; 1970.

\*\*\*

مطبعة حكومة الكويت

العدد التالي من المجلة

العدد الثاني - المجلد الثالث

يوليه - أغسطس - سبتمبر

قسم خاص عن تقدم العلوم

بالإضافة إلى الأبواب الثابتة

ليرات	٣	سوريا	٥	الخليج العربي
دينار	٢٥٠	المتاهرة	٥	السعودية
دينار	٢٥٠	السودان	٤٠٠	البحرين
قرش	٣٥	ليبيا	٤٠٠	اليمن الجنوبية
بايع	٤٠٠	مستقط	٤٠٠	اليمن الشمالية
دينار	٥	الجزائر	٤٠٠	العراق
دينار	٥٠٠	تونس	٤٠٠	لبنان
دينار	٥	المغرب	٤٠٠	الأردن

مطبعة حكومة الكويت

